المعرفة

عند الحكيم الترمذي

عبد المحسن الحسيني

عبد المحسن الحسيني

المعرفة عند الحكيم الترمذي

دار الكاتب العربي للطباعة والنشر
بالقاهرة

المعرفة عند الحكيم الترمذي

مقدمة

الاسلام ــ فى أصله الأول وكما يتضح من حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ــ نظام شامل ينظم أمر الخلق فى معاشهم ومعادهم ، ومعنى ذلك فى مصطلحنا الحديث أنه نظام اجتماعى ، ونظام سياسى ، ونظام روحى يتناول حياة الفرد والمجتمع والدولة .

كان الاسلام كذلك على عهد النبى وصاحبيه ، فلما كانت الفتن واختلف الناس ذهب خلفاء بنى أمية فى الادارة والسياسة مذهب الروم ، وذهب العباسيون مذهب الفرس ، وتبع ذلك اختلاف العلماء فى مناهج البحث ، وفى بناء ما أسسوا من المذاهب .

خطا الحسن البصرى (١١٠) خطوات واسعة فى تأسيس الحياة العقلية للاسلام كما خطا أبو حنيفة (١٥٠) مثل هذه الخطوات فى سبيل تأسيس القانون الاسلامى ، ولم ينته القرن الثانى الهجرى حتى كان المذهب الفقهى والعقلى قد تم بناؤهما ، أما التصميم الذى أقيم عليه هذا البناء فقد حاول واضعوه أن يكون قريبا من روح الاسلام ما استطاعوا ، وأما مواد هذا البناء فقد التمسوها من هنا وهناك

مما انتهى أليهم من مسائل عن ألفرس والرومان أو عن السريان واليونان .. وطريقتهم فى طلاء هذا البناء بالصبغة الاسلامية هى ماعرفت بعد ذلك بمنهج «أهل الراى» أو القياس والعقل .

كان سفيان الثورى (١٦١) ومالك بن أنس (١٧٩)، يقودان مذهبا آخر يرمى الى العودة الى الأصل القديم فى نصوصه (الكتاب والسنة) وفى صورة قدوته الى (حياة الرسول صلى الله عليه وسلم) ، ويرى أنصار هذا المذهب أن الاسلام نظام متكامل لايمكن ان ينمو جزء منه فى ظل نظرية تخالف فى جوهرها بقية أجزائه الأخرى ، فوجهوا عنايتهم أولا الى النظرية السياسية والادارية والاجتماعية التى يستند اليها السلطان ، فحاولوا هدمها لتفسح المجال للنظرية الاسلامية ، ثم اتجهوا بعد ذلك الى هذه الفصلة الجديدة التى انتزعت من دوحة الاسلام ونمت منفردة فحاولوا أن يحولوا عنها الماء الى أمها الأولى فانتقدوا القياس ونادوا باتباع الأصل القديم ، وقالوا بمنهج آخر يرمى الى تمثيل جميع نواحى النظام الاسلامى من سياسة واجتماع وقانون وثقافة ويحافظ على روح الأصل القديم مع مقدار من المرونة فى مسايرة الحضارة ، وهذا المنهج هو « الاستصلاح » ، ولكن اتجاه أنصار هذا المنهج الى وجهة الهدم لم تتح لهم فرصة لبناء مذهبهم ، كما بناه أهل الرأى ، كما ان معارضتهم للسلطان وغموض منهج الاستصلاح أمام منهج القياس اضعف من شأنهم كثيرا وعرفوا بأهل الحديث وسما لهم بالاتباع .

كان هناك فريق ثالث اختار بعض المذاهب القديمة وحاول أن يصبغها بالصبغة الاسلامية ويدعم بناءها على الأصول الجديدة ويظهر بها على أرض الاسلام فظهرت الشيعة والباطنية والغلاة والخوارج وغيرها من الفرق ، ولكن هذه الفرق فى روحها تبتعد كثيرا عن روح الجماعة وروح الاسلام الأول وان كانت قد

أثارت كثيراً من مسائل النظر والجدل والثقافة فى أفق الحياة الاسلامية ، واما أجل هذه المسائل خطرا فهو المذهب الباطنى فى المعرفة اذ اثارته الفرق الباطنية .

حاول الصوفية من جانبهم أن يساهموا بنصيبهم فى تأسيس النظام الاسلامى فاختاروا لأنفسهم النظام الروحى للاسلام وحاولوا وضع أصول الحياة الباطنية للفرد مستمدين ذلك من أصول الاسلام الأولى ، كما حاولوا بناء القانون الأخلاقى للاسلام .. هذا القانون الذى يحدد صلة الانسان بغيره كما حاولوا كذلك بناء الرسالة الانسانية التى تحدد صلة المسلم بغيره من الشعوب ، وانقسم الصوفية فى محاولاتهم هذه الى ثلاث فرق : شايعت الأولى أهل الرأى اذ بدات مذهبها من النفس الانسانية ودراستها ، وعلى رأس هذه الفرقة الحارث المحاسبى (٢٤٣) وشايعت الثانية أهل الحديث اذ بدأت مذهبها من المجتمع والقومية العربية ، وهذه الفرقة هى الزهاد من التابعين والكرامية من الصوفية ، وشايعت الثالثة أهل الباطن اذ بدأت مذهبها من أسرار الكون الباطنة ونجد فيها أحمد بن خضروية البلخى (٢٤٠) وأبا حمزة الطوسى (٢٤٥) وذا النون المصرى (٢٤٦) وأبا يزيد البسطامى (٢٦٤) وغيرهم من أهل الاشارات .

ظهر الترمذى بعد ذلك وتعمق تعاليم الاسلام وتأمل أصوله ودرس ثقافته فانتهى فى ذلك الى أمرين :

أما الأمر الأول فهو أن الاسلام نظام شامل للحياة له خصائصه ومقوماته فهو نظام سياسى واجتماعى واقتصادى وقانونى واخلاقى وانسانى وثقافى وروحى وينتظم جميع فروعه مذهب واحد ونظرية واحدة ، ويمثله واضحا قويا الأصل الأول القديم (الكتاب والسنة) والقدوة (الرسول صلى الله عليه وسلم) .

وأما الأمر الآخر فهو أن جميع المحاولات السابقة في تأسيس الاسلام قد أخطأت روحه ، فهي تتناوله في جزء فقط دون بقية الأجزاء أو تتناوله من ناحية تخالف روحه وجوهره .

هذان هما الأمران اللذان انتهى اليهما الترمذى ، ولكنه لم ينته منهما الا ليبدأ هو محاولته لتدارك مافات فاضطلع بمهمة لم نعلم أحدا تعرض لها من قبله ، ذلك أنه حاول أن يبنى النظام الاسلامى فى جميع فروعه ، ولما كان النظام الاسلامى هو دين الله الذى جعله النظام المحكم للعالم والانسانية فقد حاول أن يؤسس للانسانية النظام المحكم ، فحاول أن يشق ضمير الانسانية عن هذا النظام ليكشف عنه وليصوره فى الصورة التى أوحاها الله وهى الاسلام . أما أساس هذا النظام فهو رأيه فى المعرفة « .. أما بعد فانا وجدنا دين الله عز وجل مبنيا على ثلاثة أركان : على الحق والعدل والصدق ، فالحق على الجوارح والعدل على القلوب والصدق على العقول .. فاذا افتقد الحق من عمل خلفه الباطل ، واذا افتقد منه العدل خلفه الجور ، واذا افتقد منه الصدق خلفه الكذب ، فهذه الثلاثة ضد المعرفة ، وهذه الثلاثة التى هى اضدادهن جند الهوى » .

الاسلام اذن هو نظام متكامل يقوم على الحق والعدل والصدق وهى المعرفة ، وهى موضوع بحثنا فى الصحف القادمة .

أما المواد التى بنى منها هذا البناء الشامخ فلو أتاح له الحظ حسن تخيرها لترك لنا بناء رائعا يجعله الامام الأول من أئمة الاسلام ويرفعه منزلة عالية من منازل الانسانية وتاريخ الحضارة ، ولكن مواده التى وصلت اليه كانت تحتاج الى كثير من النظر والتدقيق قبل أن توضع فى جسم البناء ، فالثقافة التى وصلت اليه مرت خلال الأوساط الغنوصية والسريانية فغيرت

جوهرها ، أما أصلها الأول فثقافة طبيعية حرة نجدها في فلسفة اليونان وفى مذهب الفرس الأخلاقى وفى العلوم الطبيعية الأولى التى كانت فى عهد الحضارات القديمة الهندية والصينية والمصرية ، وعلى الرغم من ذلك فقد استطاع الترمذى أن يكون مصدرا لأعلام الحياة العقلية فى الاسلام على مر العصور ، فعنه أخذ الحلاج (٣٠٩) وابن عربى (٦٣٨) أخذا من جانبه الصوفى . وعنه أخذ السهروردى (٥٧٨) أخذ من منهجه فى المعرفة ، كما أخذ عنه ابن تيمية (٧٢٨) وتلميذه ابن القيم (٧٥١) أخذا عنه فكرة مذهبه وروحه . ولعلنا نستطيع فى الفصول القادمة أن نوفق فى تقديم مذهبه .

الفصل الأول

الحكيم الترمذى

١- حياته - مؤلفاته
... نفسه ووجهة مذهبه
٢- بيئته وعصره
٣- مؤلفات الترمذى فى المعرفة

الفصـــــل الأول

« الحــكيم الترمــذى »

حيــاة الترمذى ـ مؤلفــاته ـ ترتيبها تاريخيا ـ تصنيفها موضوعيا ـ مادتها ـ صورة نفسه (الحكيم) ـ وجهة مذهبه ـ بيئتــه ـ عصره ـ مؤلفاته فى المعرفة ـ كتاب الأكياس والمغترين ـ الفروق ومنع الترادف ـ تحصيل نظائر القرآن ـ غور الأمور .

١ ـ حياته ـ مؤلفاته ـ صورة نفسه ووجهة مذهبه

ـ ولد أبو عبد الله محمد بن على بن الحسن بن بشير(١) الترمذى فى العشرة الأولى (٢) من القرن الثالث الهجرى من عائلة تنتمى الى الجنس العربى ، ومن هــذا التــاريخ تبدأ حيــاة الترمذى التى تنتهى بوفاته عام ٢٨٥ هـ . ثم هى فيما بين ذلك مجهولة الأحداث والمراحل . لا تذكر المصادر التى انتهت الينا شيئا عنها الا حادثة واحدة هى حادثة نفيه ، غير أننا نستطيع ـ اذا اتجهنا لمؤلفات الترمذى ـ أن نرسم لهذه الحياة صورة بينة تامة وأن تكن غير واضحة الملامح .

بدأ الترمذى فأخذ الحديث عن أبيه فهو يروى عنه ولعله أخــــذه عنه بترمذ ولم يأخذ عنه فى غيرها(٣) وفى ترمذ نفسها أخذ الحــديث

---

(١) بعض المصادر تذكر ابن شير بدل بشير وان كان هذا اللقب الفارسى لايدل على ضرورة نسبة صاحبه الى الجنس الفارسى .

(٢) عاش نحوا من ثمانين سنة (السلمى : طبقات الصوفية ٤٨ ب ـ أبو نعيم : الحلية ١٠ : ٢٣٣ ـ السبكى : طبقات الشافعية ٢ : ٢٠)

(٣) لعله هو الذى يذكره الخطيب تحت اسم على بن الحسن بن بشــــير بن هارون الترمذى جـ ١١ : ٣٧٣ ـ ٦٢٢٦ ومعنى ذلك أنه حدث ببغداد .

كذلك عن بعض مواطنيه فهو قد أخذ عن صالح بن محمد الترمذى(١) وصالح بن عبد الله الترمذى(٢) (٢٣١ - ٢٣٩ بمكة) . والجارود بن معافى السلمى الترمذى (٣) (٢٤٤) . ثم انتقل بعد ذلك وقبل تمام العشرة الثالثة من القرن الثالث الى اقليم خراسان وهنساك فى بلخ اتصل الترمذى بأهل الحديث كما اتصل بالصوفية كذلك فصادف ببلخ من المحدثين الحسن بن عمر بن شقيق البصرى(٤) المعروف بالبلخى (٢٣٠) وقتيبة بن سعيد الثقفى البلخى(٥) (٢٤٠) الذى يروى عنه أصحاب الكتب الا ابن ماجه .

---

(١) ابو محمد صالح بن محمد بن نصر محمد بن جموكيان بن شارخ الترمذى حدث عن السدى وحمدان بن ذى النون والقاسم بن عباد روى عنه الحسن بن خلال المقرى حدث بترمذ وبغداد . وابن حبان فى تاريخ الثقات يتهمه بالارجاء ويقول انه جهمى وانه كان داعية يبيع الخمر ويحل شربه وأنه دجال من الدجاجلة . وكان قاضى ترمذ (ميزان الاعتدال ٣٧٦٩ - الخطيب : بغداد ٩ : ، ٣٣٠ (٤٨٦٦) .

(٢) أبو عبد الله صالح بن عبد الله بن ذكوان الباهلى الترمذى حدث بترمذ وبغداد حدث عن مالك بن أنس وحماد بن زيد وابن المبارك وشريك وروى عنه الترمذى والصاغانى وعبد الله بن أحمد بن حنبل وأبو زرعة الرازى وأبو حاتم الرازى . ويصفه أبو حاتم بأنه صدوق أما ابن حبان فيذكره فى الثقات ويقول عنه أنه صاحب سنة وفضل ويفرق بينه وبين صالح الترمذى (السابق ذكره) . توفى بمكة عام ٢٣١ - ٢٣٩ . (الخطيب ، بغداد ٩ : ٣١٥ (٤٨٥١) - الذهبى : الاعتدال ٣٧٦٩ - الخزرجى : خلاصة تذهيب الكمال ١٤٥) .

(٣) روى عنه النسائى والترمذى وروى عن جرير وابن عيينة والوليد بن مسلم ، رمى بالارجاء ولكن الترمذى يوثقه وابن حبان يذكره فى الثقات . (الخزرجى : خلاصة ٥١) .

(٤) الحسن بن عمر بن شقيق بن اسماء ابو على الجرمى البصرى وهو من أهل بلخ كان ينزل البصرة وكان يتجه الى بغداد وكان كثير الرواية عن البصريين عن حماد بن زيد وعبد الوارث بن سعيد وجعفر بن سليمان . قال عنه أبو زرعة لا بأس به وأما البغدادى والبخارى فيرفعانه الى درجة صدوق (الخطيب : بغداد ٧ : ٣٥٥ (٣٨٧٦) .

(٥) أبو رجاء قتيبة بن سعد البلخى مولى ثقيف واسمه يحيى وقيل على ولقبه قتيبة محدث خراسان ، سمع مالك والليث وحدث عنه اصحاب الكتب الا ابن ماجه وروى عنه احمد بن حنبل وابن معين . رحل الى العراق والمدينة ومكة والشام ومصر وكان اليه المنتهى فى الفقه (ابن العماد : الشذرات ٢ : ٩٤ - الخطيب : بغداد ١٢ : ٤٦٤ (٦٩٤٢) .

وعيسى بن احمد العسقلاني(١) (٢٦٨) محدث بلخ الذى يروى عنه أكثر الخراسانيين • وصادف ببلخ من الصوفية أحمد بن خضروية البلخى(٢) (٢٤٠) وأبا تراب النخشبى عسكر بن محمد بن حصين(٣) (٢٤٥) ويحيى بن معاذ بن جعفر الرازى(٤) (٢٥٨) • ولكن صلة الترمذى بالصوفية كانت أعمق من صلته بالمحدثين فهو لم يأخذ عنهم فحسب بل صحبهم كذلك ونرى هذه الصحبة تخرجه الى العراق على عادة الصوفية فى الرحلات وهناك فى بغداد يصادف من المحدثين يعقوب الدورقى(٥) (٢٥٠) محدث بغداد ويعقوب بن أبى شيبة(٦) (٢٦٢) كما يصادف من الصوفية يحيى بن الجلاء(٧) •

---

(١) عيسى بن أحمد بن عيسى بن وردان أبو يحيى وهو بغدادى نزل عسقلان محلة ببلخ حدث عن عبد الله بن وهب ، واسحق بن الفرات ، والنصر بن شميل ، ويحى بن الحجاج ، وبشر بن بكر التنيسى ، وبقية بن الوليد ، وحمزة بن ربيعة ، وبديل بن ورقاء روى عنه عامة الخرسانيين وأبو حاتم الرازى يقول عنه انه صدوق • ابن العماد شذرات ٢ : ١٥٤ ـ الخطيب بغداد ١١ : ١٦٣ •

(٢) أبو حامد أحمد بن خضروية البلخى من كبار مشايخ خراسان صحب أبا تراب النخشبى وحاتم الأصم ورحل الى أبى يزيد البسطامى السلمى : طبقات الصوفية ٢٢ ب •

(٣) من كبار مشايخ خراسان المذكورين بالعلم والفتوة صحب أبا حاتم العطار البصرى وحاتم الأصم البلخى توفى بالبادية ونهشته السباع • السلمى : طبقات الصوفية ٣١ب

(٤) يحيى بن معاذ بن جعفر الرازى من طبقة ابن خضروية خرج الى بلخ وأقام بها مدة ثم عاد ثانية الى نيسابور ومات بها عام ٢٥٨ السلمى : طبقات ٢٢ ب •

(٥) يعقوب بن ابراهيم بن كثير بن مزاحم أبو يوسف العبدى • رأى الليث بن سعد وسمع ابراهيم الزهرى وسفيان بن عيينة ويحيى بن سعيد القطان واسماعيل بن علية وغيرهم ، وروى عنه البخارى ، ومسلم ، وأبو داود ، وأبو زرعة الرازى • وأبو حاتم الرازى والنسائى ولد عام ١٦٦ وتوفى عام ٢٥٠ وكان ثقة حافظا متقنا • الخطيب : بغداد ١٤ : ٢٢٧ •

(٦) يعقوب بن أبى شيبة بن الصلت بن عصفور أبو يوسف مولى سدوس من أهل البصرة سكن بغداد وحدث بها وبسر من رأى وصنف مسندا معللا الا أنه لم يتمه وكان فقهاء البغداديين على قول مالك ولد عام ١٨٢ • سمع على بن عاصم ويزيد بن هارون وروح بن عبادة وغيرهم • كان ثقة • الخطيب : بغداد ١٤ : ٢٨١ (٧٥٧٥) •

(٧) من طبقة ابى تراب النخشبى وذى النون المصرى • صحب ابن خضروية ورأى أبا يزيد كان من مشايخ الجبل وخراسان أما ابنه فلحق بالمدرسة الشامية بالرملة ودمشق •

ولعل رحلات الترمذى لم تقف به عند هذا الحد فحسب فلعلها شملت جميع أرجاء خراسان كما شملت كثيرا من نواحى العراق وانا وان كنا نتبين من هذه الرحلات صلة الترمذى الواضحة الوثيقة ببلخ وبغداد فانما نتبين ذلك لنضيف اليها بلدة ثالثة لها أثرها فى ثقافة الترمذى تلك هى مسقط رأسه التى عاد اليها بعد أن انتهى من تطوافه حيث بدأ بها تدريسه وتأليفه ولعله لم يبدأ ذلك قبل سنة ٢٦٠ هـ حيث بدأ يستقر به المقام بترمذ .

وقبل أن نترك الحديث فى انتقالات الترمذى ورحلاته يحسن بنا أن نشير الى عبارة يذكرها العطار (١) حين يترجم له وهى أنه لم يبرح ترمذ طلبا للعلم ، ويروى فى ذلك قصة طريفة هى أن الترمذى اتفق أول أمره مع طالبين على الرحلة فى سبيل الحديث ، ولكن أمه لم يهن عليها فراقه ، فطلبت اليه أن يعدل عن ذلك فأطاعها ، ولكنه كان يفعل به الحزن لذلك ، فبينما كان يبكى ذات يوم على مقبرة اذ جاءه شيخ فالقى عليه درسا واخذ يأتيه كل يوم ، واخيرا علم منه أنه الخضر وأنه قد أتى ليتولى تعليمه ، هذه هى القصة الطريفة التى يذكرها العطار ، واظن أن واضع هذه القصة لم يمنع الترمذى من الرحلة فى سبيل العلم الا ليجعل منه بطلا لهذا المذهب الصوفى الذى يقول بأفضلية طاعة الأم على الجهاد والحج وطلب العلم ، هذا المذهب الذى نرى ذا النون (٢٤٥) يبدو أول مدافع عنه فى المسألة المعروفة بالحج بالهمة (٢) فالترمذى قد رحل فى طلب الحديث وقد صحب بعضا من ائمة الصوفية وان كانت هذه القصة تأبى الا أن تغلو فتجعل الخضر دون غيره استاذا له .

استقر الترمذى كما رأينا بترمذ وبدأ بها تأليفه بعد عام ٢٦٠ وظل يكتب ويدرس حتى ألف كتابيه « خاتم الأنبياء » و « علل الشريعة » فأثارا عليه القوم فنفوه من ترمذ فخرج الى بلخ حيث قبله أهلها لموافقته اياهم فى المذهب كما يقول رواة خبر النفى(٣) ، أما هذا النفى فلعله وقع فى السنوات الأخيرة من حياة الترمذى اذ أن هذين

---

(١) تذكرة الأولياء ٢ : ٩١ ـ ١٠٩ .

(٢) ظهرت هذه المسألة كذلك فى مقتل الحلاج (٣٠٩) اذ اتهم بتمثيل الكعبة فى بيته وتمثل الحج حولها وذهب فى سنه ذلك المذهب الى الحسن البصرى (١١٠) فى حديث يرويه عنه .

(٣) السبكى : طبقات الشافعية ٢ : ٢٠ ـ السلمى : طبقات ٤٨ ب .

الكتابين يعتبران من مؤلفاته الأخيرة ، ولعل هذا النفى لم يكن ذا اثر في حياته العلمية ، أما عن الشخصيات التى سعت فيه والعوامل التى حركتها فانا لانعرف عنها شيئا .

هذه هى حياة الترمذى نراها أول امرها سلسلة من الانتقال والرحلة ، وفى آخرها نوعا من الهدوء والاستقرار ، نراه يتقلب فى البلاد وينتقل فى الأوساط العلمية المتباينة بين أهل الحديث وأهل التصوف وبين أهل المذاهب الأخرى غير الحديث والتصوف ، وهو وان كان فى حياته هذه قد أشبه كثيرين غيره من علماء الأمة الاسلامية فى تنقلاتهم فانه قد تميز عنهم بهذا الحافز الذى كان يدفعه نحو الرحلة ، تميز عنهم بهذا الاحساس الغامض الذى لم يكن يتبينه من نفسه وان كنا سنراه واضحا كلما تقدمنا فى تبين شخصيته ، هذا الاحساس الذى كان يدفعه للظهور على كل ثقافات عصره والاتصال بها ، ثم هضمها وفهمها ، ثم تحديد طريقه بينها بعد ذلك ، هذا الاحساس الذى كان ينبعث عن الحاجة الى مذهب جديد شامل يجدد به للأمة دينها وثقافتها .

٢ ـ اما مؤلفات الترمذى فانا اذا أردنا أن نعددها فقد نستطيع أن نسمى له مايقرب من ثلاثين مؤلفا بين كتاب ورسالة وصل الينا بعضها وفقد البعض غير أن ماوصل الينا يعتبر فى جملته الجزء الأكبر والأهم من هذه المؤلفات ، كما نستطيع فى اطمئنان أن نعتبره كافيا لتصوير مذهب الترمذى ، وقبل أن نبدأ فى تحليل بعض هذه المؤلفات وتمحيصها وتصنيفها نستطيع أن نورد بيانا موجزا عنها .

المطبوع من هذه المؤلفات هو كتاب فى الحديث وهو « نوادر الاصول فى معرفة أخبار الرسول » ، ويسمى كذلك « سلوة العارفين وبستان الموحدين » طبع بالقسطنطينية عام ١٢٩٤ هـ وهو عبارة عن ٢٩١ حديثا يعتبرها الترمذى أصولا لما ذهب اليه ويشرحها شرحا مستفيضا على أساس مذهبه ، فهو لذلك قد جمعها باختيار خاص ، وكتابان فى التصوف نشرا أخيرا هما : « كتاب حقيقة الآدمية » أو كتاب « الرياضة فى تعلق الأمر بالخلق » ، وكتاب « أدب النفس » .

واما المخطوط من هذه الكتب الذى وصل الينا فهو خمس مجموعات وثلاثة كتب مفردة . أما هذه المجموعات فهى محفوظة بباريس واستانبول ودمشق والاسكندرية ولندن ، وأما الكتب الثلاثة فاحدها بالقاهرة والثانى فى ليبزيج والثالث فى آيا صوفيا .

أما مجموعة باريس (٥٠١٨ القسم العربى ـ المكتبة الأهلية) وهى اهم المجموعات جميعا فهى تشمل اثنى عشر كتابا هى :

١ ـ كتاب الصلاة ومقاصدها .

٢ ـ كتاب الحج وأسراره .

٣ ـ كتاب الاحتياطات .

٤ ـ كتاب الجمل اللازم معرفتها .

٥ ـ كتاب الفروق ومنع الترادف .

٦ ـ كتاب حقيقة الآدمية ويسمى كذلك كتاب الرياضة فى تعلق الأمر بالخلق .

٧ ـ كتاب عرس الموحدين .

٨ ـ كتاب الأعضاء والنفس ويسمى كذلك غور الأمور .

٩ ـ كتاب منازل العباد من العبادة .

١٠ ـ كتاب العقل والهوى .

١١ ـ كتاب الأمثال من الكتاب والسنة .

١٢ ـ كتاب المنهيات .

واما مجموعة دمشق (المكتبة الظاهرية تصوف ١٠٤) فهى تحوى كتابين وخمس رسائل وأحد هذين الكتابين موجود ضمن مجموعة باريس واستانبول وهو كتاب الرياضة أو كتاب حقيقة الآدمية وهو الخامس من مجموعة دمشق . اما الكتاب الآخر فقد انفردت به هذه المجموعة وهو كتاب الأكياس والمفترين وله أهمية خاصة فى تصوير مذهب الترمذى ، اما الرسائل الثلاث فهى :

١ ـ جواب كتاب عثمان بن سعيد من الرى .

٢ ـ بيان الكسب .

٣ ـ مسائل سئل عنها .

وأما مجموعة الاسكندرية (مكتبة البلدية ٣٥٨٥ ج) فهى تحوى ثلاث رسائل :

١ ــ المسائل المكنونة .

٢ ــ تحصيل نظائر القرآن .

٣ ــ كتاب الرد على المعطلة ــ ويلحق كذلك بهذه المجموعة كتاب الفروق ومنع الترادف ــ مكتبة البلدية (٣٥٨٦ ج) وهو موجود ضمن مجموعة باريس كذلك .

اما مجموعة لندن فهى مجموعة خاصة فى حوزة العلامة شستربيتى وهى تحتوى على :

١ ــ كتاب الرياضة وهو يوجد ايضا فى مجموعة باريس ودمشق واستانبول .

٢ ــ مختارات من كتاب الصفاء .

٣ ــ رسالة بلا عنوان .

٤ ــ أدب النفس .

٥ ــ مسألة الايمان والاسلام والاحسان .

واما المخطوط الموجود بالقاهرة (دار الكتب الفهرس القديم ج ٧ ص ١٧٧) فهو علل العبودية او علل الشريعة وهو فى حقيقة أمره صورة مختصرة من كتابه الصلاة .

اما مخطوط ليبزج (٢١٢) فهو كتاب الدر المكنون فى أسئلة ما كان وما يكون وهو مجموعة من الأحاديث .

واما مخطوط آيا صوفيا (١٩٧٥) فهو كتاب الفروق ومنع الترادف وهو موجود ضمن مجموعة باريس والاسكندرية .

هذا هو كل ما انتهى الينا من مخطوطات الترمذى ، ولكنا نستطيع ان نضيف اليه عددا آخر من المؤلفات لم يصل الينا سوى بيانه فقط ونعتبره مفقودا حتى الآن ، وأهم من هذه المؤلفات : كتاب ختم الولاية الذى كان سببا فى نفى الترمذى غير انه لحسن الحظ أن انتهى هذا الكتاب الى ابن عربى فقرأه وحفظ لنا صورة منه ، نجدها فى مجموعة المائة والخمسة والخمسين سؤالا التى يضمنها الفتوحات المكية ويجيب

عنها كما انه خصص للاجابة عنها كتابا آخر هو كتاب شرح المسائل الروحانية التى سئل عنها الحكيم الترمذى(١) وقد خص كذلك السؤال الثالث والخمسين ومائة بمؤلف خاص(٢) وان كان ابن عربى فى حقيقة أمره يضع كل ما يقرؤه بصورة نفسه وثقافته ، وكذلك انتهى الكتاب الى غير ابن عربى فانتهى الى احد الصوفية بالمغرب من معاصرى ابن مدين وأبى شعيب ابى عبد الله مجاهد الاشبيلى فكتب شرحا على مسائله ووصل الينا هذا الشرح (٣) .

نذكر كذلك من هذه المؤلفات المفقودة كتابا آخر له أهمية هو كتاب العلوم ويذكره الترمذى فى كتاب الأكياس والمغترين ص١٥ الا أننا استطعنا أن نتبين صورة ما عن هذا الكتاب سنعرض لبيانها عندما نتكلم عن مذهب الترمذى فى المعرفة ونستطيع ان نلحق بهذا الكتاب أيضا ثلاثة كتب أخرى هى : كتاب الدعاة وصدقهم وأحوالهم ويذكره الترمذى فى كتاب الأكياس والمغترين ص٨٢ وكتاب الارادات يذكره فى كتاب المسائل المكنونة ص٢٨ وكتاب صفة القلوب وأحوالها يذكره فى ادب النفس ص١٠٤ (صفة القلوب وأحوالها) .

ويذكر الهجويرى بعد ذلك أسماء كتب ستة لم تصل الينا وهى :

١ ــ آداب المريدين (٣٠٨٨) .

٢ ــ وكتاب التوحيد (١٤١) .

٣ ــ عذاب القبر (١٢١) .

٤ ــ تفسير (١٤١) .

٥ ــ كتاب النهج (١٤١) .

---

(١) ابن عربى : شرح المسائل الروحانية التى سئل عنها الحكيم الترمذى مخطوط بالمكتبة التيمورية رقم ٢٥٥ .

(٢) مخطوط بمكتبة البلدية بالاسكندرية رقم ٣٤٦٧ ج .

(٣) شرح المسائل الروحانية التى وضعها الامام الأعظم أبو عبد الله محمد بن على الترمذى لصوفى مجهول من صوفية القرن السادس محفوظ بمكتبة البلدية بالاسكندرية رقم ٧٧٣٤ ح (١٠٤ب/١١٥) .

٦ – كتاب المشايخ أو طبقات الصوفية (٤٩) .

ويذكر الترمذى نفسه اسم أحد هـذه الـكتب وهو كتاب تاريخ المشايخ يذكره فى جواب كتاب عثمان بن سعيد من الرى تحت اسـم كتاب سير الأولياء .

أما هـذه المجموعة التى يذكرها الهجويرى فنسـتطيع أن نقسمها قسمين بعد أن نستثنى منها كتابين هما التفسـير وكتـاب النهج : أما الأول فهـو مجموعة فى الحديث تتمم ما قصد الترمذى الى جمعـه من نصوص الحديث التى كان يرى من الواجب على المسلم معرفتها والعمل بها وهذه المجموعة هى :

١ – كتاب آداب المريدين .

٢ – كتاب المشايخ .

أما كتابا التفسير والنهج فلعلهما اسمان آخران لكتابين من الكتب التى سبق لنـا ذكرها ، أما كتاب التفسير فلعله هو عين كتاب الأعضـاء والنفس او كتاب غور الأمور اذ يذكر فى صفته ، وفيه تفسـير آيات عظيمة ، اما أن يكون للترمذى تفسير خاص مستقل فهذا ما لم يصـل الينا خبر عنه غير هذه الإشـارة الوجيزة التى يذكرها الهجويرى مع عظيم خطر مثل هذا التفسير وخاصة اذا كتبه الترمذى فاستعمل فيه مذهبه وطريقته الخاصة ، أما كتاب النهج فلعله هو كتـاب المنهيات فهو يعرف كذلك باسم كتاب النهى ، والجيم قريبة من الياء فى التحريف فيحتمل أن تكون حرفت بين النساخ .

هذا كل ما انتهى الينا من تراث الترمذى والنظرة الأولى الى ظاهر هـذا التراث تهدينـا الى أن الترمذى كان واسع الثقافـة غزير المـادة جمع كثيرا وكتب كثيرا ، ونسـتطيع أن نصـف أسـلوب الترمذى فى الكتابة والتأليف بالاسهاب والاطناب ، كما نستطيع أن نصف طريقتـه فى الجمع والتحصيل بالنهم والنشاط ، ولكن ذلك لا يكفى فى تفسير هذا الجهد الذى انتظم مؤلفات الترمذى . فالترمذى فى حقيقة الأمر لم يكن ينقصـه التركيز والعمق ولم يكن ينقصـه الترتيب والتصنيف فهو عقلية منظمة مركزة عميقة وان كانت النظرة الأولى الى مؤلفـاته لا تمهد للاعتقاد بذلك .

٣ ـ المشكل فى أمر الترمذى ومؤلفاته هو اننا لا نستطيع أن ننسب هذه المؤلفات الى ناحية من نواحى النشاط العلمى فى عصره ، والمشكل بعد ذلك هو اننا لا نستطيع أن نتبين الاتجاه الذى كان ينتظم كل هذه المؤلفات المتباينة الموجهة ، كما اننا لا نستطيع أن نتبين الأصل الذى عنه تصدر كل هذه الفروع المتباعدة فى طابعها ومادتها ، لنتجه اذن الى تاريخ حياته لعلنا نجد فيها هذه الوجهات المتباينة التى تفسر لنا هذا التباين أو لعلنا نجد فى اختلاف المصادر أو البيئات ما يعيننا على تفهم هذه الجذور المتشعبة .

اما ترتيب مؤلفات الترمذى ترتيبا تاريخيا فامر من الصعوبة بمكان اذا حاولنا أن نعتمد فى ذلك على النصوص الواضحة الصريحة ، ولكنا قد نكون فى حاجة الى أن نغلو فى الأمر فنعتمد على غير نصوص مطلقا ، ولكنا قد تكفينا بعض الاشارات الواضحة الصريحة التى استطعنا أن نعثر عليها فيما نقصد اليه .

اما اول هذه المؤلفات فهو كتاب نوادر الأصول ، وقد نستطيع أن نضع هذه القضية فى شىء من اليقين والجزم ، فهذا الكتاب على تشعب موضوعاته وتعدد مسائله وحجمه الكبير الممتاز لا يشير فيه الى اى مؤلف آخر من مؤلفاته بينما يشير اليه فى أكثر مؤلفاته مما يدل على انها كتبت بعده ، اما آخر ما كتب فهو مجموعة ذات شعبتين نتردد كثيرا فى أن نقدم احداها على الأخرى ، أما هذه المجموعة فاحدى شعبتيها كتاب الأكياس والمغترين وما يذكره فيه من أسماء الكتب (كتاب العلوم وكتاب الدعاة وصدقهم وأحوالهم) وأما الشعبة الأخرى فهى كتاب الفروق ومنع الترادف فهذه المجموعة نستطيع فى اطمئنان ان نختم بها حياة الترمذى العلمية وان كنا لا نستطيع أن نؤخر احدى شعبتيها عن الثانية أما الذى حملنا على أن نجمعهما معا فهو ما نلمسه فيهما من اتحاد النزعة واشتباه بعض المسائل هذه النزعة الجديدة التى أخذت تنبعث فى مؤلفات الترمذى بعد نفيه ، أما الذى دفعنا الى تأخيرها فهو ما نجده فيها من الاشارات الى المؤلفات السابقة بينما لا نجد فى المؤلفات الأخرى اية اشارة اليها إذ نجد فى كتاب الفروق ومنع الترادف اشارات الى كتاب نوادر الأصول وعرس الموحدين وكتاب الحج وأسراره .

نستطيع اذن أن نرسم مؤلفات الترمذى ، ونستطيع أن نضع فى بدئها كتاب نوادر الأصول ، وفى نهايتها كتاب الفروق ومنع الترادف أو

كتاب الأكيـــاس والمغترين ؛ ونستطيع بعد ذلك أن نرتب جميع مؤلفات الترمذى داخل هذا الحد الا مجموعة واحدة خاصة ساعرض لبيانها .

أما هذه المجموعة فهى المجموعة التى تمثل حياة الترمذى العلمية هى مجموعة الدروس التى كان يلقيهـــا ومجموعة الرســـائل التى كان يكتبها فى مناسباتها ، اما جوابا عن سؤال او ردا على اعتراض او بيانا لمشكلة من المشاكل او رسالة الى صديق ، فهــذه المجموعة انما تســـير موازية لحياة الترمذى العلمية ، ولا نستطيع أن ندخلها داخل هذا الحــد الذى رســـمناه وان كان يشـــير فيهـــا فى مجالسه ودروسه الى بعض مؤلفاته ، اما هذه المجالس والدروس فهى وان جمعت فى مؤلف واحد الا ان بعضها قد يكون القى فى أول أيام حياته العلمية ، كما يكون البعض قد الف فى أواخرها ، لذلك سنسقط هذه المجموعة من ترتيبنـــا أما بيانها فسنعرض له فى مكانه .

نستطيع بعد ذلك أن ننظم بقية مؤلفات الترمذى فى هذا الحد الذى رسمناه ، ونستطيع أن نصوغها فى مجموعتين يميزهما اتجاهان متباينان. أما المجموعة الأولى فهى كتـــاب حقيقـــة الآدمية وما يروى حـــوله ، وأما المجموعة الأخرى فهى كتاب الصلاة وما يدور حوله اما كتاب ختم الولاية فلا أستطيع أن أضعه فى احدى المجموعتين وأكبر الظن أنه كتب بعدهما قبيل النفى بقليل .

هذا هو كل ما نستطيع أن نصل اليه فى ترتيب مؤلفات الترمذى ولنتجه الى أحداث حياته نضعها الى جانب هذه المؤلفات لعلنا نستطيع على ضوئها أن نصنف مؤلفات الترمذى وأن نتبين مجموعاتها الثقافية .

أما حياة الترمذى فغامضة الأحداث كما بينا ، أما الذى أستطيع أن أجزم به فهو أن الترمذى لم يبدأ مؤلفـــاته قبل عام ٢٦٠هـ ، والذى أستطيع أن أجزم به كذلك هو أنه توفى فى عام ٢٨٥ هـ .

أما عن بيان مؤلفات الترمذى فهو قد بدأ سلسلتها كما ذكرنا بكتاب نوادر الأصول وهذا الكتاب لم يكتب قبل هذا التاريخ كمايفهم من نص له يورده فى نقد الحديث ص٦٥ « ومما يذكره المحققون ما يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه فى سنة مائتين يكون كذا ، وفى العشرين والمائتين كذا ، وفى الثلاثين كذا وفى الأربعين كذا وفى الخمسين كذا وفى الستين والمائتين تكسف الشمس ساعة فيموت نصف الجن والانس فهل كان كذلك، وقد مضت هذه المدة وكسوف الشمس لا يخلو منه بلد فى شرق

أو غرب » ونص آخر ستطيع أن نستأنس به ونجده فى كتاب الأكياس والمغترين ص٦٨ اذ يذكر تعليقا على حـــديث أورده وقد ذكر فى باب الزهد وهو حديث روى فى البخارى . والبخارى قد توفى كما نعلم عام ٢٥٦ ، فمؤلفات الترمذى إذن تبدأ بعد عام ٢٦٠ هـ فى فترة الاستقرار هذهالتى نتبينها فى حياته بعد انتقاله من نيسابور الى ترمذ .

أما هذه الفترة فهى قصيرة وقصيرة جـدا اذا نظرنا الى مجمـــوع ما كتبه الترمذى واذا كان هذا يدفعنا الى الاعتقاد بأن الترمذى قد عكف فيها على التأليف فحسب وأنها كانت من القصر بحيث انها لم تكن عريضة لكثرة من الأحداث التى تفسر بها اتجاهات الترمذى الكثيرة المتباينة فانه يدفعنا الى الاعتقاد باحتمال آخر كذلك ، وهو أن الترمذى قد لا يكـون قد وجد الوقت الكافى للتركيز والعمق والترتيب ، فنذهب الى ما ذهب اليه ماسينيون فى وصفه وتفهم مؤلفاته على أنها مجموعة عريضة من علوم عصره ينقصها الشخصية التى تؤلف بينها .

لندع كل هذا الآن ، ولنحاول أن نتبين خصائص مؤلفات الترمذى ، ثم نحاول تصنيفها . أما مؤلفات الترمذى فانا لا نستطيع أن ننسبها الى طائفة من علوم عصره ، فلا نستطيع أن نضعها ضمن المؤلفات الصوفية ، كما لا نســتطيع أن نضعها جميعا ضمن مجموعات الحديث ، ولا نســتطيع كذلك أن نضعها ضمن المؤلفات الفلسفية ، أما علم الكلام فهى بعيدة عنه كذلك . وأما الفقه فهى تعرض له دون أن تعد من مؤلفاته . أين نضعها اذن ؟.

الواقع أن هذه مشكلة دقيقـــــة فالترمذى لم ينهج نهج عصره فى التأليف والتصنيف ، بل اتخذ لنفسه نهجا خاصا التمسه من مذهبه كما تمثل له ، هذا المذهب الذى أراد أن يطالع به الأمة الاسلامية ليجدد لها دينهـــا .

أما هذا المذهب فقد تمثله الترمذى مذهبا ثلاثيا . تمثله فى هذه النواحى الثلاث التى لايخلو منها اى دين مهما كانت منزلته فى ســلم الحضارات . أحس بها جميعا احساسا غامضا ثم تمثلهـــا أمام عينيه فصاغ منها مذهبه ، أما هذه النواحى الثلاث فهى :

١ ـ ناحية العبادة والطقوس أو الشريعة .

٢ ـ ناحية التصوف .

٣ ـ ناحية الاعتقاد .

ولقد وضعها الترمذى فى عبارات واصطلاحات تقرب من هذه العبارات وتدل عليها دلالة واضحة وها هى عبارته وتقسيمه « أما بعد فانا وجدنا دين الله عز وجل مبنيا على ثلاثة اركان على الحق والعدل والصدق . فالحق على الجوارح والعدل على القلوب والصدق على العقول »(١) .

هذه هى النواحى الثلاث التى كان يتبينها الترمذى واضحة والتى صاغ فيها مذهبه والتى اتخذها اساسا لتصنيفه الا أنه كان يكتب لطوائف متباينة من الناس فكان فى حاجة الى أن يصوغ مؤلفاته صياغة خاصة ، فقد كان حريصا على أن ينهى هذا المذهب الى جميع طوائف الأمة وينشره بينها ، كان حريصا على أن ينشره بين جمهور المسلمين وبين أهل الحديث وبين الطبقة الممتازة من خاصة العلماء ، لذلك فقد صاغ مذهبه فى هذه الصور جميعا فى ثوب هذه المؤلفات المتباينة وفى هذه الأساليب المختلفة .

كان الترمذى يحس كذلك بجدة مذهبه ، وكان حريصا على أن يحدد له مكانه بين معارف عصره وبين أساليب المعرفة فى عهده ، لذلك نراه حريصا على أن يقدم مقدمة لمذهبه هذا يتناول فيها بحثا فى المعرفة والعلوم ولقد ظهرت هذه المقدمة فى جملة رسائل ومؤلفات وان يكن قد كتب أكثرها فى أواخر أيام حياته بعد النفى دفاعا خفيا عن مذهبه .

نستطيع اذن أن نصنف مؤلفات الترمذى تحت أربعة أبواب هى بعينها التى حاول الترمذى أن يصنفها فيها ، وهى بعينها التى حاول أن يصوغ فيها مذهبه غير أنه يجب أن لا ننسى كذلك أن هذا التصنيف لايستطيع ان ينتظم جميع مؤلفات الترمذى بدرجة واحدة ، وذلك لاختلاف اساليب صياغتها تبعا لاختلاف الطبقات التى كان يكتب لها .

وطائفة اخرى من مؤلفات الترمذى يجب أن نفردها جانبا ، تلك هى المؤلفات التى اتخذت صورة اليوميات أكثر من صورة المؤلفات العلمية ، وهى رسائله الى اخوانه اجابة عن بعض المسائل وبعض مجالسه ومحاضراته ، فمثل هذه المحاضرات لاينتظمها تصنيف عادة وان كانت تمثل فى بعض الأحايين مذهب المؤلف أكثر من بعض مؤلفاته المصنفة .

---

(١) كتاب الأكياس والمغترين ٢ .

هذه هى مؤلفات الترمذى وهـذا هو التصميم الذى عمل فى توزيعها وكتابتها ، ونستطيع أن نورد بعد ذلك قائمة مختصرة نتبين منها هذا التصنيف :

المجموعة الأولى :

(أ) ما كتبه فى المعرفة والعلوم :

١ ـ كتاب العلوم .

٢ ـ كتاب الدعاة وصدقهم وأحوالهم .

٣ ـ كتاب الأكياس والمغترين .

٤ ـ كتاب الفروق ومنع الترادف .

٥ ـ كتاب الصلاة ومقاصدها .

٦ ـ كتاب تحصيل نظائر القرآن .

(ب) ما كتبه فى الشريعة :

١ ـ علل الشريعة او العبودية .

٢ ـ كتاب الصلاة ومقاصدها .

٣ ـ كتاب الحج وأسراره .

(جـ) ما كتبه فى التصوف والأخلاق :

١ ـ العقل والهوى .

٢ ـ منازل العباد من العبادة .

٣ ـ حقيقة الآدمية أو الرياضة .

٤ ـ أدب النفس .

(د) ما كتبه فيما بعد عن الطبيعة أو الحكمة العليا أو الباطنة :

١ ـ كتاب ختم الولاية .

٢ ـ كتاب الأعضاء والنفس أو غور الأمور .

٣ ـ كتاب عرس الموحدين .

المجموعة الثانية : التى انتهج فيها أسلوب المحدثين :

(أ) فى الشريعة والآداب (الطقوس) :

١ ـ كتاب المنهيات .

٢ ـ كتاب الاحتياطات .

٣ ـ كتاب الجمل اللازم معرفتها .

(ب) فى النصوص :

١ ـ كتاب عذاب القبر .

٢ ـ الدر المكنون فى أسئلة ما كان وما يكون .

(جـ) فى الاعتقاد :

١ ـ كتاب التوحيد .

٢ ـ كتاب الرد على المعطلة .

المجموعة الثالثة : ما كتبه للصوفية والمريدين :

١ ـ كتاب آداب المريدين .

٢ ـ تاريخ المشايخ أو سير الاولياء .

٣ ـ كتاب الأعضاء والنفس أو غور الأمور .

المجموعة الرابعة : ما اصطنع فيه أسلوب المحدثين ليلتمس أصول مذهبه من السنة .

١ ـ كتاب نوادر الأصول فى معرفة أخبار الرسول .

٢ ـ كتاب الأمثال من الكتاب والسنة .

المجموعة الخامسة : وهى تحوى ما كتبه فى المناسبات المختلفة .

١ ـ كتاب المسائل المكنونة .

٢ ـ مسائل سئل عنها وذكر أجوبتها .

٣ ــ جواب كتاب عثمان بن سعيد ٤

٤ ــ بيان الكسب ٠

أما هــذه المجموعات المتباينة فقد اشتركت جميعا فى حــل مذهب الترمذى ٠ ولا شك فى أن أقدر هذه المجموعات على تصوير هذا المذهب هى المجموعات الأربع الأول التى صاغها الترمذى فى هذه الأبواب الثلاثة مع مقدمتها لتصور مذهبه الا أن التصنيف فى بعض الأحيان ربما لا ينجح تماما فى تصوير مذهب المؤلف كله ، فهناك من المسائل ما يشذ عن هذا التصنيف ، وهناك من المشاكل مالا يتمثل واضحا فى نفس المؤلف غير أننا لحسن الحظ استطعنا أن نستدرك ذلك بما كتبه لنا الترمذى فى أساليب أخرى فانانجد أن بعضها كان أطوع من غيره لحمل كثير من مسائل مذهبه التى لم يســتطع أن يدخلها فى حــدود تصنيفه وان كنا ســنجد بعض الصــعوبة عندما نقصد الى عرضها اذا التزمنا أن نتبع فى هــذا العرض تصنيف المؤلف نفسه غير أننا سننبه دائما على ذلك فى مواضعه ٠

هذا عن خصائص مؤلفات الترمذى التى تبدو عند النظرة الأولى الى ظاهرها ولا يفوتنا أن نتبين هذه الخصائص عند ما نقصد كذلك الى القراءة والتمحيص الباطن ٠

٤ ــ أما الخاصة الأساسية التى تفاجئنا عند قراءة مؤلفات الترمذى فهى مادتها ، فالترمذى غزير المادة حقا واسع الثقافة لم نشهد مثل ذلك عند غيره من مؤلفى عصره ، فثقافته تمتد الى جميع فروع المعرفة فى عصره ومادته يستعيرها من جميع الثقافات التى عاصرته ٠

ثقافة الترمذى الأولى التى تطالعنا بين ثنايا مؤلفاته هى ثقافة المحدث الذى اتصل بجميع فروع الحديث ، وانا وان كنا لانراه حريصــا على أن ينصرف الى جمع الحديث على عادة المحدثين فى عصره ، بل يقنع من ذلك بالاختيار فحسب ، الا أننا نرى فى اختياره للأحاديث تلك النزعة التى كانت تسيطر على هؤلاء الذين انصرفوا الى جمع الصحاح أو السنن ٠ فقد كان حريصا كذلك على أن يقدم لنا طائفة من الأحاديث تضبط أعمال الفرد والجماعة فى الاعتقــاد والعبادة والمعاملات ، كما تتصــل بمكارم الأخلاق والزهد وان كانت لا تغفل التاريخ وما جد يومئذ من مشــاكل السياسة والاجتماع ٠ وفى اختصار فقد كان الترمذى حريصا برغم اختياره على أن يعرض لهذه الأبواب المتعددة التى اضطر المحدثون أن يعرضــوا لها فى مجموعاتهم ، لكنه انفرد عنهم بعد ذلك فى أنه لم يشعرنا بهــذه

الأبواب بل لم يشعر هو بها بل كانت خفية فى نزعته تبدو فى الاختيار فحسب •

امتدت مؤلفات الترمذى كذلك الى التصوف فهى تشهد بأنه اتصل بالصوفية وأخذ عنهم ، كما تشهد كذلك بأنه كتب لهم وعلى طريقتهم وهو وان كان قد بدأ فى طريقته التى مضى فيها بعد ذلك عند نقط ابتداء مختلفة : منهـا الأثرى والصـوفى والفلسـفى الا أننا نرى النزعة التى تسيطر عليه هى نفس النزعة التى كانت تسيطر على الصوفية من محاولتها ضبط أعمال القلوب واخضاع أعمال الجوارح لها وتنمية الجانب الروحى من الفرد والمجتمع •

يأتى الفقه بعد ذلك ، ومؤلفات الترمذى وان كانت لا تظهره لنا فى ثوب الفقيه فانها تقدم لنادليلا واضحاعلى المامهبكل فروعالفقه ومسائله فى أكثر مذاهبه ، فالترمذى فى مؤلفاته يناقش كثيرا من مسائل الأصول كما يناقش طائفة من الأشباه والنظائر والحيل والمخارج وبقية علومالفقه، ثم هو يعرض بعد ذلك فى مؤلفاته لأكثر ابواب الفقه ، فيتكلم فى الصلاة والزكاة والحج والصوم ، أما تاريخ الفقه وتاريخ رجاله وتاريخ مذاهبه والخصائص الأساسية المميزة لكل مذهب وفقيه ، فقد كانت واضحة بينة فى عقله وثقافته •

أما علوم العقائد والكلام فهى واضحة جلية فى مؤلفاته ، وهو وان لم يبد متكلما صاحب مذهب أو مقالة فانه قد أحاط بجميع مقـالات الفرق ومذاهبها يبدو ذلك فى مناقشاته الكثيرة التى تزخر بها مؤلفـــاته والتى يعرض فيها لجميع الفرق تقريبا سوى أهـل السنة • الا أنه لم يصطنع المنهج الكلامى فى هذه المناقشات •

أما الفلسفة فقد أحاط بفروعها جميعا واستعان كثيرا ببعض مسائلها كما اصطنع أسلوبها فى بعض الأحايين فمؤلفاته تشهد باتصاله بالمؤلفات الفلسفية اتصال احاطة واستيعاب وان كنا لا نتبين منها كيف فهمها ، أما علم الأخلاق فقد استطاع أن يتمثل واضحا بين هذه المجموعة الكبيرة التى كتبها الترمذى وان كان قد سرى فيها الى جانبه بعض مسائل الميتافيزيقا وعلم النفس ، أما أسلوب التفكير الفلسفى والمنطقى فهذا ما نراه يبدو على استحياء فى بعض الأحايين القليلة وان كنا نراه يمعن فى الفرار فى أغلب الأحايين فهو لم يستطع أن يظهر فى مؤلفات الترمذى الا بعيدا فى القاع وبعد غور عميق •

وعلوم الأوائل تبدو كذلك واضحة فى مؤلفات الترمذى فالفلك والطب والتشريح والفراسة والعرافة تكون مادة لها خطرها بين معارف الترمذى ثم هو بعد ذلك خير من يدافع عنها ويصطنع أساليبها فى أكثر الأحيان .

هذه هى نواحى التخصص التى عنى الترمذى بأن يتخرج فيها وأن يعرض لبعضها . يأتى بعد ذلك دور المعارف العامة التى لم يكن للمثقفين اختيار عن أن يحيطوا بها ، هذه المجموعة التى تكون معلومات أهل العصر من المثقفين ، أما الترمذى فقد أحاط بها احاطة طيبة فقد احاط بعلوم القرآن والأدب والفقه والأخبار ، أما اللغة . فتلعب دورا هاما بين مؤلفاته فى منهجه العقلى اذ يصطنع أساليب اللغويين ويعنى عناية خاصة بالمنهج اللغوى فى التحقيق العلمى وقد رأينا بين كتبه التى كتبها فى العلوم والمعرفة كتابين اهتم فيهما بالمنهج اللغوى هما كتابا الفروق ومنع الترادف وتحصيل نظائر القرآن .

أما عن مادة الترمذى فان مؤلفاته لتدل على هذه المصادر الكثيرة التى أخذت منها ، فثقافته العربية الاسلامية تسير فى مؤلفاته موازية لتيارات أخرى من الثقافات الأجنبية تبدو بدورها واضحة بينة .

أما أكثر هذه المواد شبها بالثقافة الاسلامية العربية فهى هذه الكثرة العظيمة التى نصادفها من الاسرائيليات فى ثنايا كتاباته ، اذ يروى عن أهل الكتاب ، كما أن الكثير من نقوله ينتهى الى التوراة ، أما الجمل التى ينقلها عن أنبياء بنى اسرائيل فى الحكمة والتصوف فهى كثيرة جدا وان كانت أخبار صالحى بنى اسرائيل أكثر من كل ذلك .

وحظ مؤلفات الترمذى من هذه الاسرائيليات لا يقف عند هذا الحد من الاستعانة بها مصدرا من مصادر ثقافته فحسب بل يتعداه الى شىء وراء ذلك . وهو أن روح الثقافة الاسرائيلية ترى فى مؤلفاته بل تسيطر عليها ؛ كما نجد الى جانبها ، ولكن بمقدار أقل ، روح الثقافة المسيحية ونزعة الديانة المسيحية بخصائصها المميزة .

يأتى بعد ذلك دور الثقافة الفارسية عامة والمانوية على وجه التحديد ، وهذه الثقافة وان كانت معرفتنا بها لم تبلغ بعد حدا كافيا يساعدنا على تبينها فى وضوح وجلاء — فاننا نجدها فى غير مراء تمثل مكانا واضحا فى مؤلفات الترمذى، نستبين ذلك فى وضوح حيثما نعرض له، نستبينه فى النزعة العامة للثقافة الفارسية والمانوية ، كما نستبينه كذلك فى نصوص بعينها وان كنا نجمل الآن ، فنذكر أن كثيرا من تحقيقات

الترمذى العلمية وخصوصا ما يتصل منها بتحديد اصطلاحات الأخلاق وعلم النفس انما يبدؤه من اصطلاحات فارسية ، فيحاول أولا أن يوضح معنى الاصطلاح فى الفارسية على وجه من الضبط والتحديد ثم يبنى عليه مقالته بعد ذلك ٠

أما مسألة الثقافة اليونانية التى يرى ماسينيون(١) أن بعض آثارها فى مؤلفات الترمذى فانا لا نستطيع أن ننكرها وان كنا لا نستطيع أن نبين الصورة التى انتهت اليه منها فانا نجد الكثير من مسائل الفلسفة اليونانية تنساب فى مؤلفاته ، ولكنا لا نجد عليها طابع الفلسفة اليونانية وان كانت قد امتزجت بالأساطير الشرقية أو غلب عليها الطابع الشرقى ٠

هناك ثقافة رابعة تطرقت مادتها الى مؤلفات الترمذى كما سيطر اسلوبها على تفكيره اما هذه الثقافة فهى وأن تكن اسلامية فانها من نوع خاص تلك هى الثقافة الشيعية ٠ فانا نجد هنا وهناك فى مؤلفات الترمذى بعض العقائد الشيعية والمسائل الشيعية ، كما نجد أيضا بعض أخبار الشيعة وثقافتهم وقد تنبه ماسينيون الى ذلك فى الفصل الذى كتبه عن الترمذى فى رسالته عن المصطلحات الصوفية ٠

هذه هى مؤلفات الترمذى نراها نسجا خاصا فى كل خصائصها فى موضوعاتها ومادتها ونزعتها العقلية ٠

٥ ــ لاندرى اذا كان الترمذى هو الذى لقب نفسه بهذا اللقب الذى اطلق عليه أو أنه هو نفسه الذى لم ير ان يوصف بهذه الأوصاف التى كان يوصف بها العلماء فى عصره أو أنه كان حريصا على ذلك حرصا شديدا او هينا ، ولكن الذى نعلمه حق العلم هو أنه تناول فى مؤلفاته تصوير مذهب جسده فى صورة أطلق عليها لقب الحكيم ثم حاول هو بعد ذلك أن يكون الصورة الحية الناطقة لهذا المذهب فتراه فى حياته وقلبه واعتقاده ثم تسمى بهذا اللقب دون غيره من ألقاب العلماء ٠

جسد الترمذى مذهبه فى هذا اللقب « الحكيم » أو « حكيم الأمة » الذى اقترن باسمه كما مثل فيه هذه الغاية التى كان ينزع فى تفكيره نحوها ففى هذا اللقب يصور لنا الترمذى نفسه أوضح صورة عن نزعة تفكيره مبدئها وغايتها والمثل الذى كانت تتجه نحو تحقيقه ٠

---

(1) Essai ٢٥٦

أما اللفظ والمادة (حكيم — ح ك م) فهما معروفان فى اللغة العربية والعبرية على السواء وهما كذلك من كلمات القرآن والتوراة الا أن استعمال لقب « حكيم » فى كل من اللغتين يختلف عنه فى اللغة الأخرى فكلمة « حكيم » فى اللغة العربية القديمة وفى القرآن وفى الأوساط الاسلامية حتى عهد الترمذى تختلف كثيرا عن كلمة « حاخام » العبرية سواء فى اللغة أو فى استعمال التوراة أو الكتب المتصلة بالتوراة • وقبل أن ندخل فى تفاصيل التفرقة بين اللغتين نحاول أن نتبين أولا معنى الكلمة فى اصطلاح الترمذى •

الحكمة هى اصابة الحق ويكون ذلك بالعلم والعقل • والحكيم هو ذلك الشخص الذى يصيب الحق دائما عن عقل راجح وعلم وافر ثم هو يفعل الخيرات بعد ذلك ، والكلمة فى استعمال القرآن واللغة وفى اصطلاحات الصوفية (١) قبل الترمذى لم تستعمل الا بهذا المعنى وهى بهذا المعنى قريبة جدا من هذه الكلمة الأخرى التى يستعملها الترمذى كثيرا وهى كلمة الأكياس والتى يقابل بينها وبين كلمة المغترين والتى ظهرت عند الصوفية قبله وفى عصره فى مصطلحاتهم(٢) بنفس هذا المعنى •

---

(١) فى القرآن الكريم « ولقد آتينا لقمان الحكمة » اما اذا اسندت الحكمة وصفا لله تعالى أو لكتابه أو آياته فهى بمعنى آخر • فالحكمة من الله معرفة الأشياء وايجادها على غاية الاحكام • « ويعلمهم الكتاب والحكمة » « واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة » أما فى الحديث فهى بنفس المعنى أيضا « ان من الشعر لحكمة » • وعند الصوفية بنفس هذا المعنى « قلت الدنيا فى نفسها ما هى قال اتفق البصراء من الحكماء ان الدنيا هى النفس وما هويت » الصدق ٢٧/ « وهذا يدل على ما قال الحكماء لأنه من قصر أمله لم ينعم وكانت الغفلة منه بعيدة » الصدق ٢٩ — وكذلك « قال بعض الحكماء : انتقم من حرصك كما تنتقم من عدوك بالقصاص » الصدق ٤١ — وأماكن أخرى كثيرة الصدق ٤٤٧ ، ٤٥٠ ، ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ٤٥٦ ، ٤٦٨ •

(٢) داود الطائى « جاء رجل من الأكياس يريد أن يلقى داود الطائى فجعل لا يمكنه حتى يخرج متخفيا بثوبه كأنه خائف » حلية ٧ : ٣٤٤ — الخراز : « وأعلى درجات الذين زهدوا فى الدنيا هم الذين وافقوا الله تعالى فى محبته فكانوا عبيدا عقلاء عند الله عز وجل أكياسا فحين سمعوا أنه جل ذكره ذم الدنيا » الصدق ٣٢ — وهكذا روى عن أبى الدرداء رضى الله عنه أنه قال « يا حبذا نوم الأكياس وافطارهم — كيف غبنوا سهر الحمقى وصيامهم ولمثقال ذرة من صاحب تقوى ويقين اوزن عند الله من امثال الجبال من أعمال المغترين » الصدق ٣٢ •

أما معنى الحكمة والحكيم عنـد الترمذى فيدخل فيه عنصر آخر غـير الذى عرفناه فى الأوساط العربية الاسلامية ذلك أن الحكمةعند الترمذى هى اصابة الحق وتكون بالعلم والعقل وشيء ثالث غير العلم والعقل • ليست هى الكياسة فحسب ولكنها الكياسة وشيء آخر الهى هو الولاية . فالحكيم عند الترمذى هو نوع من الولى ثم هو يصيب الحق لا عن وافر علـم أو راجح عقل فحسب بل عن هذا السر الالهى الذى اختصه الله به فقـرنه بهذا العقل الراجح والعلم الوافر .

تتصل كلمة الحكيم اذن عند الترمذى بكلمة « الولى » اتصـالا وثيقـا فمذهب الترمذى فى حقيقة أمره مذهب الولاية كما سنرى ، الا أن صلة الولاية بالحكمة والحكمة بالولاية نستطيع أن نتبينها واضحة فى هـذه التفرقة وهى أن الولى نوعان : نوع يعنى بأمره خاصة ونوع يعنى بأمر الأمة جميعا . فالأول قريب من النبى الذى لايرسل لقومه وأما الثانى فهـو مثل النبى المرسل . فالحكيم من الأولياء هو بمنزلة النبى المرسـل من النبى الذى لم يختصه الله برسالة . وهكذا ميز الترمذى نفسـه بـين الحكمة والولاية فى هذا اللقب الذى ارتضاه لنفسه والذى ينقله لنا العطار اذ أطلق عليه « حكيم الأمة » أو « حكيم الأولياء » .

فالحكيم عند الترمذى هو صورة من الحكيم العربى ولكنه يزيد عليه انه انما يصيب الحكمة لا عن عقل وعلم فحسب بل عن سر الهى كذلك . ثم يزيد بعد ذلك أنه يعنى بأمور الأمة عامة فينظم صلاتها الاجتماعيـة والفردية فيما بين أنفسها ثم فيما بينها وبين الله ثم يرسم لمجتمعهـا أمورا تشريعية فى كل خطواته يصادف فى ذلك حكم الله وتوفيقه لهـذا السر الالهى فهو أمن للأمة من أنفسـها ومن الله ومن غوائل الزمن . هذا هو الحكيم عند الترمذى هو فيلسوف الأمة الدينى ومشرعها الالهى وقاضيها فى معاملاتها وأمامها فى صلواتها ووليها الذى يصيبها الأمـن والسعادة والرخاء بوجوده بينهم .

هذا هو الحكيم فى اصطلاح الترمذى ، اما اذا عدنا للتوفيق اللغوى فانا دون أن نوغل فى تفصيلات معانى الكلمة فى اللغتين العبرية والعربيـة ودون أن نذهب كثيرا فى التفرقة الاصـطلاحية بين الكلمتين فى كل من اللغتين نرى هذا الشبه الجلى الواضح بين كلمة «حاخام» العبرية ومعناها والمنصب الدينى الذى تطلق عليه وبين معنى كلمة « حكيم » فى اصطلاح الترمذى هذا الى أننا نجد كذلك شيئا آخر لا يقل وضوحا ولا جلاء عن ذلك

وهو ان كلمة «حكيم» بهذا الاصطلاح ليست من كلمات اللغة العربية(١) ولا من مصطلحات الحياة الاسلامية أما هذا المنصب الدينى الذى تطلق عليه فلم يعرف فى محيط الدولة الاسلامية الا الرسول صلوات الله عليه مع كثير من التفرقة ذلك أن الرسول انما كان يبلغ عن ربه ، وكان يمده فى كل ما يعرض له من أمر نوع من الوحى الالهى ، أما الحكيم فانه لا يبلغ عن ربه ولا يمده هذا الوحى فشخصية الرسول بينما تستند فى كل هذا الى الله نجد أن الحكيم انما يستند الى نفسه والى شخصيته ، أما صلته بالله . فهى نوع من الولاية والاجتباء فحسب فهو يصيب الحكمة لا عن وحى ، ولكن عن نوع من السر الالهى ، عن نوع من الولاية اختصه الله به من الأزل يوم تقسيم الحظوظ بين الخلق يوم المقادير .

أما هذا الحكيم الذى يصوره الترمذى والذى يتمثله فى حياته ونفسه واعتقاده فانا اذا أردنا أن نتبين منه نزعة الترمذى العقلية فلا يفوتنا أن ننبه الى أنه ليس هو « الانسان الكامل » الذى ينزع الترمذى لايجاده ف « الانسان الكامل » فى مذهب الترمذى انما هو « خاتم الأولياء » وليس « حكيم الأولياء » أما الفرق بين « حكيم الأولياء » وبين « خاتم الأولياء » فنستطيع أن نتبينه فى هذه الظاهرة البسيطة وهى أن الترمذى لم يتسم الا « بحكيم الأولياء » فقط ولم يرد أن يطلق على نفسه «خاتم الأولياء» مع أنه واضح الفكرة والمذهب بينما أثبت أنه عربى بعد ذلك فنحل نفسه فى شرحه لأسئلة الترمذى صفة « خاتم الأولياء ».

---

(١) نتبين ذلك واضحا عندما نقارن استعمال كلمة « حاخام » أو « حكيم » أو « حكمة » فى كل من القرآن والتوراة أما فى القرآن فقد تبينا استعمالاتها ومعانيها المختلفة أما فى التوراة فنجد أن (١) كلمة حاخام أى حكيم تطلق على من له المام بالمعرفة الالهية ارميا ٩ : ١١ ـ مزمور ١٠٧ : ٤٣ ـ أمثال ١ : ٥ ـ (٢) كلمة حكمة يقصد بها المعرفة وهى الوسيلة التى بواسطتها يستطيع الانسان فهم رموز العالم أيوب ١١ : ٦ ـ الجامعة ١ : ٣ ـ ويقصد بها كذلك معرفة الله ارميا ٩ : ١٢ ـ مزمور ١٠٤ : ٢٤ ويتضح من هذا أن استعمال الترمذى لكلمة حكيم يتصل بالأوساط العبرية اكثر مما يتصل بالأوساط العربية والثقافية الاسلامية .

أما « خاتم الأولياء » عند التـــرمذى فهو نوع من « المخلص » يأتى آخر الزمان فيأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وتجب طاعته على النــاس فيقر العدل فى الأمة فيكون هو الواحد فى الأرض ويكون الله هو الواحد فى السماء ويكون خاتم الأولياء وأبينهم وصاحب علمهم وبيده صحيفتهم هذا هو الانســـــان الكامل الذى يبشر به مذهب الترمذى . أما منزلة الترمذى فهى منزلة رسول من سلسلة الرسل من « خاتم الرســل » أو بمعنى آخر أن « حكيم الأمة » أو « حكيم الأولياء » هو الانسان الـكامل فى عصره أما « خاتم الأولياء » فهو (الانسان الكامل) اطـــلاقا والذى ينتظره العالم ويسير نحوه .

هــذا هو معنى كلمة « حكيم » عند الترمذى نتبين منه المثـــل الأعلى الذى كان ينزع مذهب الترمذى نحو تحقيقه ، كمــا نتبين منه الوجهــة التى كان يسير نحوها فى نزعته الفكرية ، وكما نتبين منه كذلك الصورة الخفية التى كانت تتمثل أمام عينى الترمذى فتكيف أساليب تفــكيره وأساليب سلوكه ثم أساليب ايمانه واعتقاده ثم تظهر بعد ذلك واضــحة فى اتجاه تاريخ حياته وفى اتجاه ثقافته وفى الروح التى تسرى فى كل منهمــا .

فالترمذى لم يقنع بالاقامة فى بلد أو مصر خاص بل حاول أن يرتاد الأمصار جميعا ، ولم يقنع كذلك بنوع خاص من ثقافة عصره بل حاول أن يظهر عليها جميعها ثم نجد هذه الثقافات بدورها لا تستقر فى رأســـه منفصلة بعضها عن بعض بل يحاول أن يمزجها ليستخرج منها هذا المذهب الواحد المتماثل ليقدمه شفاء للأمة وتجديدا لدينها ، ثم لم يرض أن يضع نفسه فى زمرة طائفة ما من طوائف العلماء فى عصره بل وضع نفســـه فوقها جميعا فقد آمن بامتيازه فى نفسه وفى المذهب الذى أراد أن يرسمه لم ينس ذلك لحظة من لحظات حياته حتى بعد نفيه واضطهاده .

٣ ـ بيئتــه وعصره

٦ ـ نشــأ الترمذى فى مدينة ترمذ احــدى مدن ما وراء النهر تقع على الضفة الشمالية لنهر جيحون بالقرب من مصب نهر سروخان ولئن كان الموقع الجغرافى لهذه المدينة قد جعلنا نضيفها الى بلاد ما وراء النهر ،

لأنها تقع فيما يلي نهر جيحون الا أننا نجدها فى حقيقة الأمر لا تتبع أى قسم من هذه الأقسام الثلاثة التى تلتقى عندها لا فى الناحية الطبيعية ولا فى الناحية الجنسية ولا فى التاريخ السياسى وروح الحضارة .

تقع ترمذ عنـد ملتقى ثلاث وحـدات طبيعية وجنسـية وتاريخية ، اما الأولى فيما يلى الدولة الاسلامية فهى ارض خراسان التى تشغل من سلسلة جبال البرز أقرب أجزائها من نهر جيحون والتى تقع شمال صحراء فارس الملحية وشمال غربى أرض افغانستان ، أما الوحدة الثانية فهى بلاد ما وراء النهر التى تطلق على حوض نهرى سيحون وجيحـون والسهول المحصورة بينهما ، اما الوحدة الثالثة فهى الفـرع الثـانى من سلسلة جبال الهندكوش الذى يمتد من الشمال الى الجنوب متاخما لحدود الهند ثم ينعطف فى الشمال متصلا بسلسلة جبال البرز حتى يتصـل بهضبة الهامير ، وهو يشمل عدة كور تحد اقليم خراسان مما يلى الهنـد وهى : مكران وكرمان وسجستان وبلوخستان والملقان وزابلستان وغزنة وكابلستان ، كما يشمل من الناحية الشمالية : كاشمير وكافرستان .

هذه هى الأقاليم الثلاثة التى تلتقى جميعا عند ترمذ ، أما الاقليـم الثانى اقليم ما وراء النهر فهو يختلف فى طبيعته الجغرافية عن الاقليمين الآخرين وان كان ينزعه نحوهما نوع من الشبه ، فى الجزء الذى يقع منه عند منبع النهرين ، أما بقية الاقليم فهو سهل زراعى منبسط يعتبر واحة وسط هذه الصحراء الملحية العظيمة التى تقع الى الشمال من سلسـلة الجبال الجنوبية « جبال البرز » أما الاقليمان الآخران فهما متشـابهان فى البيئة تشابها يكاد يكون تاما الا أنه تفصل بينهما صحراء فارس الملحية ولئن كان القسم الأول يختلف عنهما فى أنه سهل أخضر فهذان الاقليمان هما سلسلة من الجبال المتصلة تقع بينهما أودية صغيرة يكاد بعضها يكون منعزلا عن بعض . فبلادها تكاد تكون مستقلة لايربط بينها حوض نهر ولا ينتظمها واد طويل . تعتمـد فى مياههـا على العيون التى تكثر فى معظم بقاعها والتى يعتمد عليها فى الزراعة والحياة .

هذان الاقليمان شملان منطقة حلبة وعرة المسالك تعيش بلدانها فى عزلة كل منها عن الآخر ، أما الاقليم الأول فهو سهل تكاد تتصل جميـع أجزائه ، ثم هو يعد ذلك مساحة من المروج الخضر الطويلة الحشـائش

ألكثيرة الحيوان الغنية بالأشجار ، أما أهل هذا الاقليم فهم في الجزء السهل منه أهل زراعة واطمئنان ، أما أهل الاقليمين الآخرين والجزء الجبلى من هذا الاقليم فهم يعتمدون فيما عدا الزراعة القليلة التى يقومون بها على الرعى وعلى الثروة المعدنية التى يحسنون استخراجها من سلسلة هذه الجبال .

هذه هى الأقسام الثلاثة التى تلتقى عند ترمذ متباينة فى طبيعتها ثم هى متباينة بعد ذلك فى سكانها ، فخراسان مما يلى « مشهد » غربا ايرانيون يتصلون بالجنس الفارسى ، ثم هى فى الشمال الشرقى من مشهد يسكنها الأكراد ، أما فى الجنوب من مشهد فتسكن هناك قبيلة من قبائل الأتراك تسمى آمان ، أما اقليم ما وراء النهر فيسكن فى الجزء السهل منه بعض قبائل التركستان ، أما الجزء الجبلى منه والجزء الشمالى من سلسلة جبال الهندكوش فتسكن هناك بعض قبائل الترك وهى تمتد كذلك الى الجنوب ومختلطة ببعض أجناس الهند والايرانيين .

هذه هى الأقسام الثلاثة من الناحية الجنسية نراها مسكنا للجنس المغولى وللجنس القوقازى ، ثم هى بعد ذلك لا تكون شعبا متحدا ولا يكون أى قسم منها شعبا واحدا كذلك ، أما ما وراء النهر فيشمل قبائل خوارزم والصغد والهياطلة ، وأما جبال الهندكوش ففيها قبائل الختل وقبائل الترك ، وأما اقليم خراسان فانه استطاع أن يكون وحدة الى حد ما ، فقد كان الجزء الشمالى منه الذى يقع على سفح سلسلة الجبال يتصل دائما باقليم خوارزم ، كما أن الجزء المتوسط منه فيما يلى نهر جيحون كان يتصل دائما باقليم خوارزم ، كما أن الجزء المتوسط منه فيما يلى نهر جيحون كان يتصل دائما بطخارستان ، أما الجزء الجنوبى منه هراه فقد كان يلحق دائما باقليم سجستان .

أما اللغة فهى متباينة أشد التباين تكاد تختص كل قبيلة أو كل اقليم بلسان وبيان خاص . أما هذه القبائل فيما يتصل بترمذ فتتكلم الخوارزمية والبخارية ، وأما بلخ فلها لغة خاصة كذلك كانت هى لغة أهل ترمذ(١) .

---

(١) المقدسى : التقاسيم ٣٣٥ .

أما من الناحية السياسية فقد كان لكل قبيلة نظامها وملكها ، وكان لها استقلالها التام الا ما امتدت اليه سلطة الدولة الفارسية فى بعض نواحى خراسان ، أما الترك فقد كان لهم ملك اسمه خاقان استجار به يزدجرد عندما فر من وجه الفتح العربى ، ولقد كان لملك الترك هذا شأن مع المسلمين فيما بعد ، فقد كان يحمى بنفوذه مجوس هذه البلاد التى امتد اليها الفتح الاسلامى ، ونعرف من ملوك هذا الاقليم كذلك ملك الختل الذى كان يسمى ختل شاه أو شيرختلان . وملك الباميان الذى كان يقال له شيرباميان وملك ترمذ الذى كان يقال له ترمذ شاه(١) .

أما هذه البلاد التى لم تكن وحدة ما فى أى مظهر من مظاهرها فقد كانت كذلك مسرحا لعدة حضارات اذ لم تشأ أن تكون وحدة فى تاريخها أيضا ، أما فى العصر الأسطورى فى الحضارة الفارسية فانا نجد أن طهومرث يؤسس مدينة مرو كما يؤسس مدينة بابل ، فالحضارة الأولى فى هذا الاقليم فيما يلى النهر من ناحية الغرب كانت حضارة فارسية أول أمرها وكان ملوك العجم قبل عصر ملوك الطوائف يتخذون دار ملكهم فى بلخ(٢) ، ولكنا نجد أن هذا الاقليم يخضع بعد ذلك للهياطلة الذين يتخذون من بلخ مقرا لملكهم كذلك ، وفى عصر لا نستطيع الاكتشافات الأثرية تحديده حتى الآن نجد أن هذا الاقليم يخضع لتيار قوى من تيارات الحضارة يأتيه من الجنوب من ناحية الهند ويتخذ ترمذ ــ مقرا له والاكتشافات تتوالى الآن لتكشف عن هذا العصر البوذى الذى وجدت آثاره واضحة ، أما التيار الرابع من تيارات هذه الحضارات فهو التيار الهلينى الذى أتى مع الاسكندر الأكبر فأسس مدينة بلخ ويقال انه اسس ترمذ كذلك ، وأما التيار الخامس فهو تيار مختلط من الحضارات التى كانت تمر ببلخ وترمذ على مر العصور مع قوافل التجارة التى كانت تصل الصين بالأمم الأخرى القديمة منذ عهد الفراعنة ناقلة اليها الحرير الصينى .

هذا هو الاقليم المحيط بترمذ لم يكن وحدة ما لا فى طبيعته ولا فى سكانه ولا فى لغاته ولا فى تاريخه ولا فى حضاراته . جاء الاسلام فأضاف اليه جنسا جديدا هو العرب ، كما أضاف اليه لغة جديدة وحضارة أخرى جديدة ، ولقد دخل مع الاسلام كذلك عدد غير قليل من

---

(١) ابن خرداذبة ٣٩ .   (٢) ياقوت مادة « خراسان » .

أليهود وقليل من النصارى فاستوطن اليهود اقليم بخارى وكان لهم بها شـــأن[1] .

أما ترمذ فقد كانت صورة واضحة حيـة من هذا الاقليم وتاريخه ، فقد شاركته فى طبيعته وسكانه وتاريخه .

أما أهمية ترمذ فترجع لموقعها ، هذا الموقع التجارى والحربى فقـد كانت نقطة اتصال بين هذه الأقاليم الثلاثة فقد كانت على اتصـال من خراسان الى ماوراء النهر فعندما كان يعبر الهند النهر ولها عليه معبران هذا الى انها تقع على النهر ، وقد كان هو الطريق الذى يربط بلاد ماوراء النهر بأعاليها ، كمـا كان يخرج منها كذلك طريق الى التبت مارا ببـلاد الختل وآخر الى كابل خلال جبال الهندكوش فعندما كانت تلتقى هـذه الطرق جميعا وقد كان لها أربعة أبواب الى النهر نحو بلخ وباب آخر الى كابل والثالث الى التبت والرابع الى فرغانة وبخارى ، كما كانت تقـع على النهر الذى يربط أجزاء الاقليم . لذلك نشأت ترمذ مدينة تجارية بها كل خصائص المدن التجارية لم تعتمد على ما اعتمدت عليـه المـدن الأخرى من الزراعة .

أما من ناحية الموقع الحربى فقد كان لترمذ اهميتها الـكبرى فهى للغازى نقطة الارتكاز الذى يوجـه منها حملاته نحو إقليم ماوراء النهر أو اقليم التبت وقبائل الترك وهى للمدافع أمنع حصن يستطيع أن يقف عنده ليصد الجيش الغازى قبل أن يعبر النهر . ولقد زاد فى أهمية ترمذ الحربية سواء كانت الدفاعية أو الهجومية هذه الجزيرة الصغيرة الموجودة فى حوض النهر قريبا منها عند زم ، والتى تعـرف بجزيرة كالف فهى تعتبر خطا للدفاع الأمامى عن حصن المدينة أو نقطة قـوية لمهاجمة هذا الحصن .

أما أهالى ترمذ فقد غلب على لسانهم لغة بلخ اذ كانت أقرب البلاد صلة بهم ، فقـد كانت على بعد مرحلتين منها فحسب ، كمـا كانت تربطها بها أقرب طرق المواصلات بالاقليم ، أما الختل والباميان والصـغد والهياطلة وقبائل خوارزم وبخارى فقـد كانت لهـا صلة وثيقة بالمدينة أيضا ، ولعل هذه الصلة قد امتدت بعد أكثر من ذلك بأسباب التجـارة فأثرت فى تكوين عناصر السـكان .

---

(١) المقدسى : التقاسيم ٣٢٣ .

أما التاريخ والثقافة فلعلها كانت أعقـــد من كل ذلك وأغمض فاذا أردنا أن نلتمس ذلك فى تبين طابع المدينة فنجد من وصفها انها كانت طابعا من مدن خراسان ، فالجغرافيون المسلمون يذكرون أن بها قلعـة ومدينة وربضـا ، وانه يحيط بالربض سور ، وأما دار الامارة فهى فى القلعة ، وأما الحبس فهو خارج القهندز فى المدينة فى السوق ، وأما الأسواق فهى داخل المدينة الرسمية ، كما أن بها مسجدا جامعا ومصلى ، أما المسجد الجامع فهو فى المدينة وأما المصلى فهو فى الربض داخـل السور .

هذا هو وصف مدن خراسان وهو بعينه الطابع الذى نتبينه لترمذ فى القرن الرابع الهجرى ، أما الاكتشافات الأثرية فهى ترجع بتـاريخ المدينة وحضارتها الى تيارات أخرى غير فارسية ، أما اظهر هـذه الحضـارات فهى الحضارة البـوذية التى كانت منتشرة بها كما تشـهد بذلك الآثار التى كشف عنها حديثا ، ولقد ظلت هذه الديانة ظاهرة بها بل اتخذت بها مستقرا حتى الفتح الاسلامى ، فقد كان بها اثنـا عشر معبدا للبوذية ونحو الف راهب ابان الفتح الاسلامى ، أما جزيرة كالف القريبة منها والتى تعرف بجزيرة الرسول فقد كان يتوسل فيهـا بنبى الله ذى الكفل . والمدينة قد كانت موضع تسـابق المتحاربين ليتحصنوا بها فتداولتها أكثر من دولة سواء فى الاسلام أو قبل الاسلام .

أما الحالة الاجتماعية فى المدينة فقد كانت تابعة لهذه الظروف جميعـا فقد اشتغل أهلها بالتجارة ، كما اشتغلوا كذلك ببناء السفن وصناعة الصابون ، أما أعمالهم هذه فقد استدعت أن ينشأ عنـدهم نوع من الرأسمالية كهذا الذى نعرفه اليوم ، فقد كان أصحاب رءوس الأموال يسخرون عندهم طائفة كبيرة من العبيد يسخرونها فى الصناعة والتجارة وبعض الرعى والزراعة .

أما هذه الطبقة فقد كان لها نظامها الخاص كانت ترتبط بصـاحب المـال ارتباطا وثيقا لا تأخذ منه الا أجرا محدودا ، وكانت هذه الطبقة تجلب من الجبال من قبائل الترك تجلب صغارا بطريقة التجار اليهود ، اما شراء من قبائل التبت أو اختطافا ، وكانت هذه الطبقة من الذكور فحسب اذ كانت هى التى تستطيع أن تقوم بأعمـال التجارة والصناعة والرعى أو الزراعة لذلك عرفت ترمذ فى كثير من العهود باسم مدينـة الرجال لقلة عدد النساء بها .

أما الطبقة الثانية التى تركزت فى يدها الثروة كذلك فهى طبقة الدهاقين فقد كان هؤلاء يقومون بدور كبار الملاك الزراعيين ، وكان لهم عدد كبير كذلك من العبيد يعملون لهم فى الأرض ، وكانوا يقومون كذلك بدور كبار الملتزمين ، وتلى ذلك طبقة ثالثة هى طبقة الحكام وعلى رأسها ملك المدينة وكان يعرف بترمذ شاه ، وكانت هذه الطبقة تملك المدينة وتجبى خراجها وتقوم بالدفاع عنها .

أما هذه الطبقات الثلاث فقد تركزت فى يدها الثروة فى هذه المدينة الكبيرة ، وترمذ وان تكن ناحيتها صغيرة بالنسبة لما يجاورها من النواحى مثل الصغانيان والباميان مثلا الا أنها كانت أكثر عددا وأوفر مالا(١) ، لأنها كانت تعتمد على التجارة والصناعة والملاحة ، وان الوصف الذى انتهى الينا عن المدينة يشهد بأن أسواقها وطرقاتها كانت مفروشة بالآجر وأما الأرقام التى حفظت لنا عن مقدار خراجها فتشهد بذلك أيضا اذ يذكر المقدسى : أن خراج ترمذ وزم بلغ ٤٢٠ر٦٧ درهما(٢) .

هذه هى ترمذ البيئة الأولى التى نشأ بها الترمذى ولئن كان تركها بعد ذلك انما تركها الى بلخ احدى مدن خراسان تركها الى هذه المدينة التى ان امتازت بشىء فانما تمتاز كذلك بهذا البيت الذى كان بها والذى كان يشبه الكعبة هذا البيت الذى يعرف بالنوبهار ، وكانت العجم تعظمه وتحج اليه وتهدى اليه وتلبسه الحرير وتنصب الأعلام على قبته ، وكان له خدمة وسدنة وكانت ملوك الصين وكابل شاه تدين بذلك الدين فتحج اليه وتسجد للصنم الأكبر(٣) أما ملوك الفرس فانا نقرأ فى الشاهنامة أن بعض الملوك كانوا يذهبون فيعتكفون فى هذا البيت طلبا لوحى السماء .

وشبيه ببلخ فى هذا الاقليم مدينة قريبة منها هى مدينة مرو التى يقول فيها قتادة عند تفسيره لقوله تعالى « لتنذر أم القرى ومن حولها » ان أم القرى بالحجاز مكة وبخراسان مرو ، أما مرو فان تأسيسها يرجع كذلك الى الأساطير الأولى اذ أسسها طهومرث كما أسس بابل أيضا(٤)

---

(١) الاصطخرى ٢٩٨ . (٢) أحسن التقاسيم ٣٢٣ . (٣) ابن الفقيه : البلدان ٣٢٣
(٤) المرجع نفسه ٣١٩ .

وأما على ذكر الأديان والحضارات التى اتخذت طريقها فى هذا الاقليم فلا ننسى أن ننبه الى أن خراسان كانت أكثر صلة بالصين منها بالدولة الاسلامية وانها كانت جنة الدولة من الترك .

٧ ــ هذه هى المدينة التى نشأ بها الترمذى والاقليم الذى تقع فيه ، ولقد كان لهذه المدينة وهذا الاقليم خصائص أساسية مميزة هى هذه الخصائص التى امتاز بها وظهرت فى تاريخه سواء كان فى الاسلام او قبل الاسلام ، اما هذه الخصائص فنتبينها واضحة فيما حفظه لنا جغرافيو العرب عن تخطيط هذا الاقليم من الناحية المذهبية هذا التخطيط الذى سار موازيا للتخطيط الجغرافى الطبيعى والتخطيط الاجتماعى ، اما هذا التخطيط المذهبى فيتلخص فيما يأتى :

ان اقليم خراسان وما يليه من بلاد ما وراء النهر وتخوم التركستان والافغان كان فى العهد الاسلامى مسرحا لكثرة من المذاهب والمعتقدات كان يباين بعضها بعضا أشد المباينة ، وكان يعيش بعضها الى جوار بعض وكان ينحو كل منها ناحية خاصة من التعصب والغلو ، فكان الجو الذى يسود هذا الاقليم جوا من التباين والتعصب والاضطراب يعيش على أرض تتقسمها الأهواء والمذاهب والنحل .

أما فى الفقه فقد كان مذهب أبى حنيفة يسرع الى هذه البلاد فيبلغ اطرافها ويكاد يعم رقعتها ، وكان يلاحقه فى اثره مذهب الشافعى يحاول أن يدركه فى أدنى بلاد الاقليم ويكاد يقطع عليه طريقه فى بعض الأطراف العليا الشمالية وان نجح فى أن يعيش معه جنبا الى جنب فى كثير من بلاد الوسط وان تكن هذه الحياة سلسلة من التعصب والمغالبة . ولقد وصف لنا المقدسى تفاصيل ذلك فى نص له(١) اذ يقول فى وصف خراسان : «والغلبة فى الاقليم لأصحاب أبى حنيفة الا فى كورةالشاش وايلاق (الطرف الشمالى فيما يلى نهر سيحون من ناحية وسط آسيا) وطوس ونسا وابيورد وطراز وجنفارح وسواد بخارى وسنج والدامغان واسفرايين وجوبان (أصل خراسان تقريبا وتميل الى بحر الجزر قليلا ما عدا بخارى فانها فى وسط ما بين النهرين) فانهم شافعية كلهم والعمل فى هذه المواضع على مذهبهم ولهم جلبة بهراة وسجستان

---

(١) احسن التقاسيم ٣٢٣ .

وسرخس والمروية (وسط خراســان ويميل الى الجنــوب قليلا) ولا يكون قاضيا الا من الفريقين وخطباء المواضع التى استثنينا ونيسابور (وسط خراسان) أيضا شفعوية واحد جامعى مرو أيضا الا أن الاقامة به وبنيسابور مثنى » •

هــذا وقد حفظ لنا التــاريخ وصفا بينا عن مقدار ما وصل اليه التعصب بين هذين المذهبين فى سجستان ومرو وما وراء النهر فقــد بلغ التعصب بأصحابها أنهم كانوا يقتل بعضهم بعضا فى هذه الفتن التى كانت تقع بينهم •

أما المذهب المالكى والمذاهب الأخرى فقد وصلت الى الاقليم كذلك وان لم تحل فيه نفس المنزلة التى حلها المذهبان السابقان فخراسان لم تعدم مذهبا من المذاهب أو على الأقل قولا من الأقوال وان يكن قليل الأتباع فقول ابن مسعود فى صلاة العيدين مثلا كان يأخذ به أهــل الشاه كما يذكر لنا المقدسى(١) •

أما فى الكلام فقد كان مذهب أهل الحديث هو اللون الأول الذى سبق الى صبغ الاقليم ، ولكن هذا اللون لم يلبث أن ناله نوع من التحول فقــد اصطبغ بلون آخر فى كثير من بلاد خراسان الوسطى حيث سبقت اليه مذاهب الغلاة من الشيعة والخوارج • أما أهل الرأى من المعتزلة فقــد ادركت مذاهبهم أطراف الاقليم الدنيا حيث كان ذلك هو الحد الأخير الذى استطاع أن يصل اليه مذهبهم محتفظا بروحه وشكله اما حين يجتاز هذا الحد فانا نراه يتقمص بعض المذاهب الفلسفية العقلية القديمة التى كانت تكمن فى هذا الاقليم فيظهر بعد ذلك فى ثوب الجهمية وما يتصــل بهــا •

ولكن هذا الصبغ الجديد الذى ترك الثوب مرقطا فى بعض أجــزائه قد أصاب برشاشه كثيرا من رقعة الثوب الباقية فظهر فى هذا الاقليم طائفة أخرى من مذاهب أهل السنة التى اكتست لونا من الوان مذاهب أهل الرأى فظهرت الكرامية والسالمية كما ظهرت المرجئة كذلك •

أما صفة هذا الثوب فقد حفظ لنا المقدسى تفاصيلها كذلك ،فيذكر لنا أن مذاهب اهل الاقليم مستقيمة أى أنهم على مذهب أهل الســـنة والحــديث الا فى سجســتان ونواحى هراة كرخ واســتراجان فان بهــا

(١) المقدسى • أحسن التقاسيم ٣٢٣ •

طائفة من الخوارج ، وأما نيسابور فان بها الشيعة والكرامية لهم فيها ظهور وغلبة وللمعتزلة بها ظهور كذلك وليست لهم بها غلبة . وأما أهل ترمذ فهم جهمية وأما أهل الرقة فهم شيعة وأهل كندر قدرية . وأما اقليم ما وراء النهر وبخارى فان أولاد على به على غاية الرفعة ، ولا نرى به هاشميا عربيا . وأما الكرامية فقد كان لها ظهور فى أغلب مدن الاقليم وقد كان لها جلبة فى هراة ومرج الشاه كما كان لها خوانق بفرغانة والختل والجوزجان ومرو الروذ وسمرقند(١) .

أما فى التصوف فقد ظهر فى الاقليم لونان أساسيان تبعا لهذين اللونين الرئيسيين اللذين ظهرا فى الكلام ذلك أن أحدهما كان يميل الى التفكير العقلى الفلسفى الجرىء ، والآخر كان يميل الى تفكير اهل السنة والجماعة هذا التفكير التقليدى المحافظ ، أما الأول فظهر فى الجنوب وفى أماكن المعتزلة والمذاهب الفلسفية القديمة وأما الآخر فقد سار موازيا له ، ولكنه الى الشمال منه ولكن هذين التيارين اختلطا أخيرا عندما اتحدا فى الممرات الضيقة الى أواسط آسيا .

هذه هى المذاهب الاسلامية التى عاشت فى البلاد يذكر لنا جغرافيو القرن الرابع انه قد عاشت الى جوارها فى هذه البلاد أيضا بعض المذاهب والديانات الأخرى التى ظهرت قبل الاسلام ، فقد كان ببخارى وما وراء النهر طائفة كبيرة من اليهود وأخرى من النصارى قليلة ، كما كان بها أصناف كثيرون من المجوس . أما رساتيق هيطل فقد كان بها أقوام يقال لهم « الهياطلة » بيض الثياب مذاهبهم تقارب الزندقة ، كما كان يوجد الى جانبهم أقوام آخرون على مذهب عبد الله السرخسى لهم زهد وتقرب(١) . أما سنام فقد كانت قلعة المقنع الخراسانى .

والمدينة التى نشأ بها الترمذى نفسها قد كانت صورة واضحة من هذا الخليط من المذاهب الاسلامية وغير الاسلامية فقد كانت مركز هذا الاقليم والبؤرة التى تجتمع فيها كل هذه المذاهب والنحل والأجناس فقد كانت على الممر الوحيد السهل بين أجزاء الاقليم جميعا . كما كانت هى المدينة التجارية التى تربط جميع هذه الأجزاء كذلك ، ولقد نشأ بها كما رأينا الجهمية التى تسمى فى بعض الأحيان بالترمذية ، كما امتدت اليها مذاهب أهل الحديث المعارضة ومذاهب الصوفية التى تتصل بذلك فظهرت الكرامية والمرجئة .

---

(١) المقدسى ٣٢٣ .

ولكى تستكمل الخصائص الأساسية المميزة لهذا الاقليم يجب أن نعرض فى شيء من الايجاز لهذه الحركات المذهبية الخاصة التى انفرد بها دون بقية أجزاء الدولة الاسلامية .

اما أولى هذه الحركات بالذكر والتى يقترن اسمها دائما باسم خراسان وما وراء النهر فهى حركة أهل الحديث ، أما هذه الحركة فتبدو واضحة جلية فى القرن الثالث الهجرى اذ ظهرت فى هذا الاتجاه المعروف نحو جمع الحديث واستخلاص الصحيح منه وكانت هذه الحركة حركة شاملة واسعة النطاق أو كانت اتجاها عاما لثقافة هذا الاقليم فى هذا العصر ، ولا أدل على ذلك من هذه الحقيقة الواضحة وهى أن الكتب الستة التى كانت خلاصة هذه الحركة العلمية والتى استطاعت أن تفرض نفسها على أهل الحديث ترجع جميعها الى هذا العصر وهذا الاقليم « البخارى ٢٥٦ » مسلم (٢٦١) أبو داود (٢٧٥) النسائى (٣٠٣) الترمذى (٢٧٩) ابن ماجه (٢٧٣) . أما البقعة التى اتخذتها هذه الحركة مسرحا لها فتقع فى أطراف الاقليم وتشمل بلاد ما وراء النهر غير أننا اذا اجتزنا نهر جيحون غربا نحو أصل الدولة الاسلامية وقاعدة خراسان فانا نجد شعبة لهذه الحركة تبدو فى بعض الأحيان ، وتختفى فى بلدان هذا الجزء الشمالية ، اذ كانت هذه الحركة تنزح قليلا نحو وسط آسيا فى قاعدة الاقليم الذى يقع بين بحرى الخزر وأورال .

ولقد ظهرت فى هذا الاقليم كذلك حركة أخرى موازية لحركة أهل الحديث وان كانت تعتبر بالنسبة اليها فى المنزلة الثانية ، وهى حركة خاصة من حركات الصوفية ظهرت فى القرن الثالث ، أما هذه الحركة فهى حركة الكرامية التى تنسب لمحمد بن كرام (٢٥٥) والسالمية التى أسسها سهل التسترى (٢٨٣) هاتان الحركتان اللتان لقبتا بعد ذلك بصوفية أهل الحديث ، أما البقعة التى اتخذتها هذه الحركة مركزا لها فهى — كما تبينا من نص المقدسى الذى حللناه قبل ذلك — تقع وسط خراسان فى نيسابور وما حولها وان كانت قد استطاعت أن تمتد فى بعض الأحيان الى أطراف مما يلى أواسط آسيا الا أنها كانت تسير موازية لحركة أهل الحديث التى كانت تقع الى الشمال منها .

اما هذه الحركة الصوفية صوفية أهل الحديث فقد كانت تتصل بحركتين صوفيتين ثانيتين ، وكانت كل واحدة منهما ذات لون خاص ،اما احداهما فقد كانت امتدادا لهذه الحركة فى أواخر القرن الثالث وجميع

القرن الرابع ، أما الثانية فقد كانت أصل هذه الحركة هذا الأصل الذى ظهر فى أواخر القرن الثانى وأوائل القرن الثالث .

أما الحركة الأولى فهى تتمثل فى مذهبين ، فى مذهب أصحاب الفتوة الذين ينتمون الى شاه بن شجاع الكرمانى (ق ٣٠٠) ، وفى مذهب أهل الملامة الذين ينتمون الى ثلاثة من أعلامهم هم : أبو حفص الحداد(٢٧٠) وحمدون القصار (٢٧١) وأبو عثمان الحيرى (٢٩٨) .

اما الخصائص الأساسية المميزة لهذه الحركة فهى تتلخص فى أن هذه الحركة حاولت أن تصوغ معتقداتها وأحوالها الصوفية فى أسلوب فلسفي أو بعبارة أدق فى أسلوب عقلى جد بعيد عن التفكير الدينى ،فأهل الفتوة حاولوا أن يؤسسوا مذهبهم الصوفى على عاطفة انسانية تتصل بالتربيةوالفروسية ،وهىالفتوة أو البطولة وهىأشبه شىء بحركةالفروسية فى القرون الوسطى ، وأهل الملامة حاولوا أن يؤسسوا مذهبهم الدينى على أصول أخلاقية بعيدة عن جو الدين هى فكرة العقل والهوى أو النفس والروح ولئن كنا نستبيح لأنفسنا أن نستشعر من ذلك اتجاها قويا نحو تغير القيم الأساسية العامة فى هذا العصر فانا لاننسى ان ننبه على ظاهرة اخرى بدت فى هذا العصر واضحة جلية وهى فكرة اولاد الأحرار او الازاد مردية ـ هذه الفكرة الشعوبية النزعة التى تلتمس اصولها فى المحيط المدنى بعيدا عن الدين وتنزع فيه نحو حرية الفكر .

وأما المراكز التى انتشرت فيها هذه الحركة بفرعيها فهى تكاد تكون المراكز التى كانت تنتشر فيها الكرامية حتى اننا لنستطيع أن نقول انها كانت نوعا من الكرامية تقمص روحا فلسفية حرة .

أما الحركة الثانية فنستطيع أن نسميها أصول الصوفية الأولى ،وهى هذه الحركة التى نشأت ببلخ وما حولها فى اواخر القرن الثانى وأوائل القرن الثالث هذه الحركة التى لم تكن قد تميزت بعد بلون خاص سوى هذه المحاولات الأولية لتأسيس مذهب صوفى والتى تمثلها طائفة من صوفية بلخ الذين نستطيع أن نذكر منهم : الفضيل بن عياض (١٨٧) وابراهيم بن أدهم وحاتم الأصم (٢٣٧) الذين يعتبرون أعلام الصوفية المسلمين غير اننا يجب الا ننسى خاصتين جزئيتين امتاز بهما هذا المذهب الصوفى فى طابعه ونشأته عن مذاهب الزهد التى نشأت فى القرب منه فيما يلى الكوفة والبصرة فى هذا الوقت أو قبله بقليل . فتصوف أهل بلخ فى أواخر القرن الثانى غير تصوف الكوفة والعراق فى هذا الوقت

هذا التصوف الذى اتخذ ثوب الزهد الذى كان يمثله سفيان الثورى (١٦١) وداود الطائى (١٦٥) والمعافى بن‌عمران (١٨٤) ويوسف بن اسباط(١٨٤) ثم هوكذلك غير التصوف‌الذى نشأ بالبصرةوالذى يمثله الحسن البصرى (١١٠) ونشأة التصوف ببلخ تختلف كذلك عن نشأته فى العراق والشام فهو لم ينشأ فى بلخ الا فى أكناف الشيعة ، أما فى العراق فلئن كانت قد اتصلت بعض صور الزهد منه بأوساط الشيعة بالكوفة فان كثيرا منها نشأ بعيدا عن أوساطهم .

أما الحركة الثالثة التى امتاز بها هذا الاقليم فهى تتصل هذه المرة بعلم الكلام غير أننا نستطيع أن نتبين فيها كذلك لونين متباينين اما اللون الأول فهو مذاهب الكلام المتصلة بالسياسة ، وأما اللون الثانى فهومذاهب الكلام التى تتصل بأهل الرأى . واللون الأول كان أسبق فى هذا الاقليم‌من هذا النوع الثانى حتى اننا نستطيع أن نعتبره أصلا ترجع جذوره اليه .

أما هذا اللون فهو مذهب الخوارج الذى أوى الى خراسان ليلتجىء اليها من وجه الدولة الأموية حيث استقر بها فى نواحى هراه وسجستان وصحراء ايران ، واتخذ منها مركزا لثوراته وخروجه ، وظل هناك حتى عصر الترمذى ؛ ولئن كان هذا المذهب يعتبر من بين مذاهب الكلام مذهبا قريبا من المذاهب السياسية فانه اتخذ فيما بعد صورة من صور مذاهب المتكلمين على يد جهم بن صفوان (١٢٨) فى مذهبه الذى نشأ بترمذ والذى يعرف بالجهمية .

أما اللون الآخر من هذه المذاهب فهو لون ذو ثلاث شعب : اما الشعبة الأولى منه فهى التى تقع الى الشمال من الاقليم وهى شعبة الشيعة ، وأما الثانية فهى التى تقع الى الجنوب والوسط وهى شعبة المعتزلة ، وأما الثالثة فهى شعبة المرجئة وهى تقع الى الوسط والشرق من الاقليم .

أما الشيعة فقد دخلت الاقليم كما دخل الخوارج فى ظروف ودواع متشابهة غير أنها استقرت الى الشمال بينما استقر الخوارج فى الوسط وأما الاعتزال فقد دعاه الى الاقليم هذا العقل الثائر الذى خلقه الخوارج من ناحية كما خلقته المذاهب الفلسفية القديمة التى كانت تعيش هناك من ناحية أخرى . وساعد على ذلك الاضطراب السياسى الذى عم الاقليم والذى دعا الى التفكير فى خلق نظام جديد أو التخلص من النظام القديم .

وأما المرجئة فقد نشأت في هذا الاقليم رد فعل لجميع هذه المذاهب الخارجة أو الثائرة ولئن كان علماء الفرق قد اختلفوا فيما بينهم فى تحديد معنى الارجاء وفى وصفه ، ولئن كان مؤرخو الفرق قد تعثروا كذلك فى تبين أسباب نشأته فمن الطريف أن نلاحظ أنهم عدوا من بين معانى الارجاء ومذاهبه أصنافا مختلفة : هى مرجئة الخوارج، ومرجئة الشيعة، ومرجئة المعتزلة ، ومرجئة الجبرية (١) ، هذه الطوائف الأربع التى اتخذت ملجأها فى خراسان .

هذه هى المذاهب الاسلامية التى تكون خصائص اقليم خراسان والتى ظهرت فى العصر الاسلامى ونستطيع أن نذكر الى جوارها طائفة أخرى من المذاهب غير الاسلامية كانت تعيش فيها قبل الاسلام وامتد بعضها الى العصر الاسلامى تلك هى مذاهب المانوية والمجوسية والبوذية، أما المجوسية فقد كانت الديانة الشائعة فيما يعرف بأرض ايران ، وأما المانوية فقد كانت تقع فى الجزء الشمالى مما يلى جبال ايران من ناحية الغرب حيث كانت تنتشر فى بعض البلاد ، وأما البوذية فقد أتت من ناحية الهند سائرة نحو الشمال فاتخذت لنفسها مركزا فى ترمذ وبلخ .

كانت تعيش هذه المذاهب جميعا قبل العهد الاسلامى على هذه الأرض وكان يجاورها فيما يلى الشرق من ناحية التبت مذاهب أخرى تتصل بالديانة الصينية ، عثر المقدسى على بقاياها التى يذكرها تحت اسم « مبيضى الثياب » .

وأما فى العصر الاسلامى فقد اصطدمت هذه المذاهب جميعها بهذا النظام الجديد الذى طرأ عليها كما كان يصطدم بعضها ببعض قبل ذلك ، فكانت مقر ثورات متوالية عرفت بثورات الزنادقة عانى الاسلام من جرائها كثيرا حتى تم له اخضاعها ولئن كانت القوة المسلحة قد استطاعت أن تنزع سلاح هذه المذاهب وتفكك وحدتها الدينية الا أنها لم تستطع فى حقيقة الأمر أن تقضى على معتقداتها التى بدأت تتسرب فى ثوب المذاهب الجديدة التى اكتست ثوبا من الاسلام .

هذا هو اقليم خراسان وتلك بعض خصائصه المميزة نتبين منها أن هذا الاقليم كان جزءا معقدا فى كل شىء فى طبيعة أرضه ، وفى طبيعة

(١) الشهرستانى . الملل (ط ١٣٤٧) ١ : ١٤٥ .

حضارته التى نشأت عليه ، وفى طبيعة الدور الذى مثله فى تاريخ هذه الحضارات ، وبهذه النتيجة التى انتهينا اليها نستطيع أن نتبين صورة واضحة عن بيئة الترمذى عن مدينته التى نشأ فيها وطبيعتها وعن طبيعة الاقليم الذى تقع فيه هذه المدينة .

٣ ـ مؤلفات الترمذى فى المعرفة

٨ ـ والمجموعة التي خصها الترمذي بالمعرفة تشمل المؤلفات الآتية :

١ ـ كتاب العلوم .

٢ ـ كتاب الدعاة وصدقهم وأحوالهم .

٣ ـ كتاب الأكياس والمغترين .

٤ ـ كتاب الفروق ومنع الترادف .

٥ ـ كتاب تحصيل نظائر القرآن .

« أما الكتابان الأولان من هذه المجموعة فلم يصلا الينا لسوء الحظ وما نعلمه عنهما وصل الينا عن طريق كتاب الأكياس والمغترين خلال هاتين الاشارتين الموجزتين ».

١ ـ « ولنا فى هذا كتاب سميناه كتاب العلوم ألفته نقضا على هؤلاء المخادعين من أصحاب الحيل الذين يحتالون بما يبطلون به أحكام الدين يريدون أن يتخلصوا بحيلهم من أحكام لزمتهم فيقولوا هذه أحكام لم تلزمنا فنحن نحتال فنفر من لزومها (١) » .

٢ ـ « قيل له فما منطق الدعاة الى الله عن مننه ؟ قال المنن فى الخزائن مستورة عن العباد لاتنال الا بالدعاء والتضرع والقاء النفس بين يديه فابتدأ بالمنة واقتضى الشكر عليها ووعد المزيد ومن زاد زاده الله ، وقد شرحنا هذا فى كتاب الدعاة وصدقهم وأحوالهم(٢) » .

لم يبق لنا اذن من هذه المجموعة الا الكتب الثلاثة الأخيرة ، غير اننا نستطيع أن نضيف اليها جزءا من كتاب آخر وان يكن قد ألف فى غير

(١) كتاب الأكياس ١٥ ، ١٦ . (٢) المرجع السابق ٨٢ .

المعرفة الا ان منهجه يمس موضوعنا عن قرب وهذا الكتاب هو كتاب « غور الأمور » وبه تتم المجموعة التي سنعرض لتحليلها .

١ ـ كتاب الأكياس والمغترين

٩ ـ وكتاب الأكياس والمغترين كتاب مؤسس نظرية عميقة متماسكة تعتبر فى حقيقتها مفتاح مذهب الترمذى او الأساس الذى بنى عليه مذهبه سواء كان ذلك فى المعرفة أو فى الأخلاق او الطبيعة .

والكتاب مقسم الى اربعة أقسام : القسم الأول (١ ـ ٢٤) مقدمة يشرح فيها هذه النظرية ويمثل لها والقسم الثانى (٢٤ ـ ١١٤) تطبيق استقرائى لهذه النظرية على جميع أصناف المغترين ونواحى الاغترار والقسم الثالث (١١٤ ـ ١٣٨) تذييل للقسم الثانى يفرد فيه المسائل المشهورة ليخصها بالنقد اللاذع والتعليق الطويل ليستوفى رأيه فيها والقسم الرابع (١٣٨ ـ ١٥٢) هو شرح أو استيفاء لمسألة خاصة فى تقسيم العلوم تتصل بجوهر نظريته التى بسطها فى القسم الأول .

ونظرية الترمذى فى كتاب الأكياس والمغترين تبدأ عند اختياره هذا العنوان لكتابه ، والصلة بين هذا العنوان وبين محتويات الكتاب تكشف لنا عن ناحيتين من نواحى نظرية الترمذى التى تميز مذهبه ، فالكيس عند الترمذى ـ كما نراه من كتابه هذا ـ هو الشخص الذى يستقيم سلوكه وأخلاقه واعتقاده هو صاحب العقل والدين والتقوى واليقين فيجزئه العمل القليل ، ويعتمد الترمذى فى معناه هذا على حديثين يرويهما فى كتابه :

١ ـ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «الكيس من دان نفسه(١)» . وعن شداد بن أوس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والفاجر من اتبع نفسه هواها وتمنى على الله الأمانى(٢) » .

٢ ـ روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « يا حبذا نوم الأكياس وفطرهم كيف يعيبون سهر الحمقى واجتهادهم ولمثقال ذرة من صاحب تقوى ويقين أفضل من ملء الأرض من المغترين»(٣) والمغترعند

---

(١) كتاب الأكياس ٣١ . (٢) المرجع السابق ١١٤ .

(٣) راجع هامش رقم (٢) من صفحة ٣٢ من هذا الكتاب فقد تقدم برواية اخرى .

الترمذى هو من يقابل الكيس اى هو الذى لايستقيم له سلوك او اخلاق أو اعتقاد ، لا يستقيم له أحد هذه الثلاثة أو لا تستقيم له جميعا ويلبس عليه طريق الحق والدين ويزين له طريق الغرور فيراه حسنا . ومن المغـــترين من يكون اغتراره تاما أو مطلقا ومنهم من يكون اغتراره جزئيا فحسب ، وحين يمضى الترمذى فى بيان هذه الأصناف ونواحى اغترارها فانما يزيد الى معنى الكياسة معاني وقيودا جديدة نتبين منها هاتين النـــاحيتين الرئيستين :

١ ــ الكياسة والاغترار ترجع فى أصلها الى معنى من معانى العقل والمعرفة ، أى أن الأخلاق والدين والسلوك بينها وبين العقل والمعرفة صلة وثيقة ، فالكيس أى العاقل صـــاحب تقوى ويقين ودين ، والمغتر الذى يلبس عليـــه طريقه يضل فى أمره ودينه بقـــدر ما يلبس عليه ، وهـــذه الصلة بين المعرفة والدين أو بين العقل والأخلاق أو بين الذكاء والســـلوك هى مايعبر عنها الترمذى دائما فى صورة أخرى بعبارة « العقل والهوى» ونراه يشرح هذه الفكرة فى ثلاثة أصناف من العلماء اذ يبين كيف يتعرضون للغرور « فالعالم لا يزل الا بعدما تعمى عليه النفس طريق العلم ،والجاهل يقع في الجهل ويخطىء الطريق ، والحكيم لا يميل الى النفس والى الدنيا الا بعدما عمت عليه النفس، والمتاول لا يسوء تأويله الا بعدما يخرج العام من نفسه مقاييس وظنونا كمقاييس ابليس وظنونه(١) » .

ولئن كانت الصلة بين العقل والأخلاق أو بين المعرفة والـــدين أو بين الذكاء والسلوك صلة قد يهتدى اليها بعض المفـــكرين القـــدماء أو المحدثين غير الترمذى الا أن عرضه لهذه الفكرة فى كتابه يكشف لنا عن ناحية خاصة انفرد بها ، وهى أن هناك ارتباطا اطراديا تدريجيا بين العقل والأخلاق وبين المعرفة والدين وبين الذكاء والسلوك ، أى أنه على قدر عقل الانسان يكون دينه وأخلاقه وتكون كياسته وعلى مقدار مافى عقله من نفس أو هوى يكون غروره ، أما العقل فله معنيان نعرض لهما فى غير هذا المكان .

٢ ــ المغتر يكون فى حالة نفسية خاصة لا يستطيع معها أن يهتدى الى نفسه أو أن يدرك خطأه فهو كالسكران لا يدرى ما يأتى « فالمغـــتر كالسكران تردى فى بئر وتكسر ولم يعلم بذلك حتى يفيق»(٢) فالمغتر انما

---

(١) كتاب الأكياس ٦ . (٢) المرجع نفسه ٤٧ .

يأتى ما يأتى وهو يظن أنه انما يأتى حسنا ٠٠« قد زين لهم سوء أعمالهم فرأوه حسنا وصدوا عن السبيل»(١) ومعنى ذلك أن المغتر ان كان قد قصر به عقله وذكاؤه ومعرفته حتى وقع فى الاغترار ولم يهتد الى طريق الحق فانه لايدرك فى أغلب الأحيان أنه مبطل أو انه فاسد العقيدة والضمير ولئن كانت الناحية الأولى تبين لنا أن المغتر لا يستطيع أن يدرك أنه مخطىء فيما يفعل « خطأ عقليا » فهذه الناحية تبين لنا أن المغتر لا يستطيع أن يدرك أنه آثم « خطأ ضميريا أخلاقيا » فهو يحاول أن يفعل الخير فى أكثر الأحيان ولكن لايوفق اليه لاغتراره كما أنه يحاول ان يصيب الحق وان كان لا يوفق اليه لاغتراره كذلك ٠

ومعنى ذلك أن الاغترار يرتفع الى أعلى طبقات العلماء والحكماء والمتدينين فيصيبهم ويلبس عليهم طريق الخير دون أن يهتدوا الى مداخل ذلك ، فمنهم من يترك الدنيا ظاهرا ، ولكنه يلبس عليه فى طريق الباطن ومنهم من يتركها ظاهرا وباطنا ، ولكنه لايتركها اصغاء وفكرة وترددا وتشهيا فالصديقون والزاهدون والعابدون والمتقون وعلماء الظاهر عرضة للاغترار كما يتعرض له الجاهلون .

هناك صلة اذن بين الضمير وبين الكياسة وبين الاثم وبين الغرور هذه الصلة التى يتبينها الترمذى فى فهمه للآية « وبدا لهم من الله مالم يكونوا يحتسبون وبدا لهم سيئات ما كسبوا وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون » (٢) .

هاتان هما الناحيتان الرئيسيتان فى فهم الترمذى لمعنى الكياسة والاغترار ومنهما نستطيع أن نبدأ تحليلنا لنظرية الترمذى .

١٠ ــ والمرحلة الثانية فى شرح نظرية الترمذى تبدو فى هذه النظرية الثلاثية التى يؤسس عليها مذهبه والتى يحسن ان نترك له المجال ليبسطها هو فى لغته ٠

« أما بعد فانا وجدنا دين الله عز وجل مبنيا على ثلاثة أركان : على الحق والعدل والصدق .. فالحق على الجوارح والعدل على القلوب والصدق على العقول . فاذا قرب غدا الى الميزان لوزن الأعمال وضعت الحسنات فى كفة الحق والسيئات فى كفة العدل والصدق فى لسان

---

(١) كتاب الأكياس ٣ ٠ (٢) المرجع نفسه ٠

الميزان به يتبين رجحان الحسنات على السيئات كمنتهى رضا الله عن العباد فى .. (١) وكل امرىء اجتمع فيه هذه الثلاثة . فاذا افتقد الحق من عمل خلفه الباطل واذا افتقد منه العدل خلفه الجور واذا افتقد منه الصدق خلفه الكذب . فهذه الثلاثة ضد المعرفة ، وهذه الثلاثة التى هى أضدادهن جند الهوى(٢) » .

هذه هى نظرية الترمذى الثلاثية نستطيع ان نتبين فيها :

١ ـ الدين هو الحق والعدل والصدق .

٢ ـ المعرفة هى الحق والعدل والصدق .

٣ ـ الهوى هو الباطل والجور والكذب .

المعرفة اذن هى الدين وهى ضد الهوى وجنودها هى الحق والعدل والصدق ، وأضدادها هى الباطل والجور والكذب ، ولكن ماهذه الثلاثة وما أضدادها ؟ الحق ـ كما يقول الترمذى ـ على الجوارح والعدل على القلوب والصدق على العقول ، فالحق هو ناحية الصواب من سلوك الانسان فى عباداته ومعاملاته وما يأتيه بجوارحه وضده الباطل ، والعدل هو ناحية الخير من طباع الانسان وأخلاقه ويقين ضميره وقلبه وضده الجور ، وأما الصدق فهو ناحية الصواب من اعتقاد الانسان ويقينه ومايدين به عن عقل وبحث وضده الكذب وان كان الأولى أن يكون ضده الضلال .

والحق هو ما يبحث عنه علماء الشريعة والظاهر ، والعدل هو ما يتحراه الحكماء أو الصوفية ، والصدق هو مايهبه الله لأصحاب الحكمة العليا ويضل فيه المتأولون وهو علم الكبراء ، وهذا التقسيم والتخصيص يستعيره الترمذى من حديثين متشابهين وحديث ثالث غيرهما « ان مما أتخوف على أمتى زلة العلماء وميل الحكماء وسوء التأويل » ، « ان أخوف ما أخاف على أمتى من بعدى زلة عالم وحكم جائر وهو متبع ». فهذا معناه عندنا والأول سواء(٣) يحقق ذلك ما روى عن ابى جحيفة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « يا أبا جحيفة سائل العلماء وخالط الحكماء وجالس الكبراء(٤) » .

---

(١) ناقصة فى الأصل ويحتمل أن تكون (فى ميزان أعمالهم)

(٢) كتاب الأكياس ٢ . (٣) المرجع السابق ٥ ، ٦ . (٤) المرجع السابق ١٣٩ .

المعرفة اذن هى علم العلماء وحكمة الحكماء وفهم الكبراء أو هى الحق والعدل والصدق ، ولكن ما نوع صلة هذه الثلاث بالمعرفة ؟ ان الترمذى يقول ان هذه الثلاثة هى جند المعرفة ولا يقول شعب المعرفة ، والجند يكون الجيش والجيش يكون جيش الملك الذى قد يكون على رأسه معدودا فيه أو خارجا عنه ، وهذه الثلاثة يبنى عليها كذلك دين الله « أما بعد فانا وجدنا دين الله عز وجل مبنيا على ثلاثة أركان على الحق والعدل والصدق ، فهى أركان الدين اذا نقص منها ركن انهدم ما يقابله من الدين، فاذا افتقد الحق من عمل خلفه الباطل ، واذا افتقد منه العدل خلفه الجور ، واذا افتقد منه الصدق خلفه لكذب(١) » .

هذه الثلاثة اذن هى جند المعرفة وأركان الدين التى يبنى عليها فهى جميعا ضرورية لتكون جسم المعرفة ولتقيم أركان الدين ، ولكن هل هى شعب وأجزاء ثلاثة متساوية أو أن بينها نوعا من التفاضل والكمال .

ان المعرفة لاتتكون من عناصر كما ان الدين لايتكون من عناصر ولكن كل منها يتكون من نواح ضرورية يكمل بعضها الآخر ،ولكن تتفاضل فيما بينها تفاضلا يجعل بعضها فى أول السلم وبعضها الآخر فى أعلاه .

كيف نرتب هذه الثلاثة اذن كى نستطيع أن ندرك تماما معناها عند الترمذى ؟ ان الترمذى يضع فى أدناها الحق ويريد به علم الظاهر أو الشريعة وهو علم الجوارح والعبادة ، ثم يثنى بعد ذلك بالعدل ويريد به علم الباطن أو الحكمة الظاهرة أو التصوف وهو علم القلوب وهو الدرجة الأولى من درجات العبودة « الصادقون » ، ثم يثلث بعد ذلك بالصدق ويريد به الحكمة الباطنة أو الحكمة البالغة وهو علم العقول وهو الدرجة العليا من درجات العبودة « الصديقون » وهو يسميه كذلك علم المعرفة .

بنى الدين اذن ــ عند الترمذى ــ على ثلاثة أركان وعلى الشريعة والتصوف والمعرفة أو على العلم الظاهر والحكمة الظاهرة ثم الحكمة العليا أو الباطنة ، وهو حين يبنى على هذه الأركان الثلاثة انما يبنى على طريقتين الأولى بناء ضرورة او تمام أى ان الدين لا تقوم له قائمة الا بتوافر هذه الثلاثة ، والثانية بناء درجات ومراحل أى ان الدين لا يدرك أقصى درجات كماله حتى يصل المرحلة الثالثة من هذه الأركان وهى الحكمة

(١) كتاب الأكياس والمغترين ١٣٨ .

العليا أو المعرفة» لذلك أجاز الترمذى لنفسه أن يسمى هذه الثلاثة «الحق . العدل . الصدق = العلم . الحكمة . المعرفة» باسم الدرجة العليا منها «المعرفة = الحكمة البالغة او العليا» وجعل هذه الدرجة مرادفة لاسم الدين « لجميع الاركان » اذ انه لابد من توافر الركنين الآخرين لتمام الركن الثالث . ومن هنا استجاز الترمذى ان يطلق اسم المعرفة على هذه الثلاثة على العلم والحكمة الظاهرة والحكمة البالغه ، كما استجاز تسمياً آخر وهو أن يطلق على هذه الثلاثة « المعرفة » اسما آخر التمسه من اداة ادراك المعرفة او الحكمه العليا وهو العقل فجعل المعرفه مرادفة للعقل ، ولما كان الهوى هو ضد العقل فقد جعله ضد المعرفة كذلك ؛ وجعل جنده « الباطل . الجور . الكذب » ضد جند المعرفة ، غير أن الثالث من جند المعرفة « الصدق » الذى استطاع أن يرمز به الى المعرفة والى الحكمة العليا والى الأداة التى عنها يصدر ذلك « العقل » والذى استطاع أن يستعير منه اسما لهذه الثلاثة جميعا « الحق . العدل . الصدق » « المعرفة . العقل » ـ لايقابله الثالث من جند الهوى « الكذب » مقابلة تامة ، اذ لا نجد فى ذلك رمزا لما يضاد الأداة التى يصدر عنها « العقل ـ الهوى » كما لا نجد فيه لفظا يجمع هذه الثلاثة التى هى جند الهوى ، ولا نجد فيه كذلك مايضاد الدرجة الثالثة التى اطلقها على بقية الدرجات « المعرفة » وكان يحسن بالترمذى لو استبدل بكلمة الكذب هذه كلمة الهوى فتكون أكثر ملاءمة لهذه الثلاثة وان كانت غير مضادة لكلمة الصدق، ولكن شغف الترمذى بالتضاد جعله ينظر للمسألة من زوايا متعددة متباينة وتحت اعتبارات مختلفة .

ونظير ذلك هذا التوزيع لأركان الدين « الحق . العدل . الصدق» على ميزان الحساب ، فقد جعل الحق فى كفة الحسنات وكان عليه بعد ذلك ان يجعل شيئا فى كفة السيئات فجعل العدل ،ثم ثلث بالصدق فجعله فى لسان الميزان ، واذا كان الحق يرمز عنده لأعمال الجوارح « العلم الظاهر » والعدل لكسب القلوب « الحكمة » والصدق للاعتقاد « الحكمة العليا » فلا محل اذن لوضع الحكمة فى كفة العدل أو فى كفة السيئات أو أن توضع الحكمة العليا فى لسان الميزان ليتبين رجحان كفة على كفة ، ولكن شغف الترمذى بالمقابلات جعله يضع العدل فى كفة السيئات ، ذلك لانهم يقولون ان حساب الله للانسان على سيئاته انما هو من باب العدل، فوضع السيئات فى كفة العدل وتناسى الفرق بين معنى العدل عنده ، وبين معناه العام ، كذلك الصدق لم يبق له مكان الا لسان الميزان وهو يعلم أن

الله سيسأل الصادقين عن صدقهم ، فأوحى اليه هذا السؤال هذا المعنى وهو أن الصدق هو مقياس رضا الله عن عباده فهو لذلك وضع فى لسان الميـزان .

هذه الاعتبارات الكثيرة التى أراد الترمذى أن يراعيها فى نظريتـــه الثلاثية كان لابد لها أن تشذ شيئا ما ، وهذه الزوايا المتباينة التى أراد الترمذى أن ينظر منها لنظريته كان لابد أن يختلف بعضها ، وهكـــذا اختلف توزيع هذه الأركان الثلاثة على ميزان الحساب .

تمتد نظرية الترمذى بعد ذلك الى الناس فينظر اليهم من خلال درجاتهم فيضعهم فى ثلاث طبقات أدناها علماء الظاهر ، ثم يأتى بعد ذلك الحكماء أو الصوفية أو الصادقون ، ثم يأتى الكبراء او أصحاب الحكمة العليا أو الصديقون ومنهم الأولياء ، ويدخل تحت كل قسم من هذه الثـــلاثة انواع أخرى فيصل فى ترتيبه لدرجات العلماء الى هذا الترتيب « علماء الظاهر . المتقون . العابدون . الزاهدون . الصديقون ».وهذه الطبقات جميعا من أهل الدين والمعرفة يتفاوت أصحابها فيما بينهم فى صعودهم نحو الطبقة العليا (الأولياء أهل المنن . أهل جباية الله) فيتعـرض كل منهم على مقـدار درجتـه من المعرفة (العقـل . الـكياسة) الى نوع من الاغترار ، فكلما كان الانسان فى أدنى هذه الدرجات كان تعرضه أشد، وكلما ارتفع فى أعلاها كان أقرب الى العصمة . « فقـد اشترك فى هـذه المحنة الصديقون والزاهدون والعابدون والمتقون وعلماء الظاهر وقل من سلم منهم من هـذا الاغترار ، فاذا كان هؤلاء الذين هم أعـلام الدين فى الظاهر لا يسلمون من غرور النفس فما ظنك بهؤلاء العامة ، وانما اغتروا بما زينت لهم نفوسهم وعظمت فى أنفسهم أعمالهم وجهدهم فى الصدق والزهادة والعبادة والتقوى والعلم(١) » .

من هذا نرى أن المغترين عند الترمذى كثيرون وأن الأكياس بالنسبة اليهم قليلون ، كما نرى أيضا أن الأكياس اطلاقا أى الـذين لا يرد عليهم اى اغترار انما هم طائفة ضئيلة جدا هى التى وضعها فى أعلى طبقـــات الناس (الأولياء المعصومون) وكل من دون ذلك فهو عرضة للاغتـــرار أى أن كياسته كياسة غير مطلقة يختلف حظه فى ذلك باختلاف ما يتوافر فى أعماله من مراعاة أركان الدين ومن حظه من درجات المعرفة .

---

(١) كتاب الأكياس ٣ .

١١ ـ يأخذ الترمذى فى تطبيق نظريته فيستعرض أنواع الغـرور وفئات المغترين ولكن لا تخطىء نظرته الناقدة واحصاؤه الاستقرائى أحد هذه الأنواع أو الفئات ، فانه يستعين فى استعراضه هذا بهذا الترتيب المدرسى الذى ضم فيه العلماء جميع مسائل الدين .

يبدأ الترمذى بمسائل الايمان فـيرى أن أول الاغترار هو الاغترار بعبادة الأوثان « التى زعم عبادها أنها تقربهم الى الله زلفى واتخذوها من دون الله شفعاء وجعلوا له منها شركاء وتعلقت قلوبهم بالأسباب الظاهرة التى تقع عليها أعينهم وعموا عن الأسباب الباطنة المستورة فضـلوا »(١) « اشتبه عليك تدبيره فى ربوبيته وعجزت عن رؤية ذلك الضـعف الذى حل بعين فؤادك فعندها تغتر بما تغرك به النفس وتدعوك اليه »(٢) .

ينتقل بعد ذلك الى العبـادات ومن هنا يبدأ ذكره لأنواع الغـرور التى يتعرض لها المسلم العابد فيبدأ بذكر مداخل ذلك الغرور فيقول : « ومن أفعـال المغترين أنهم قبلوا الفرائض عن الله عز وجل ان يقيموها ويؤدوها وافية ، ثم عجزوا عن الوفاء بها فقصروا ولهوا عن العناية بها ، وأقبلوا على أشكالها تطوعا فعملوها فهذا غرور النفس »(٣) ويأخذ بعد ذلك فى بيان هذه المداخل فى انواع العبادات نوعا نوعا فيبدأ بالوضوء ويرى أن «المغتر يترك آدابه ثم يقبل على حب الماء والاسراف فيه اغترارا منه بأنه انما يسبغ الوضوء» (٤) ويحتج على بطلان ذلك بجملة أحاديث . ينتقل بعد ذلك الى الصلاة فيرى أن «المغتر يغفل عن حفظ قلبه وجوارحه بين يدى الله ولا يقيم من الفريضه الا شكلها ويهمل تدبر القرآن ايثـارا للتلاوة ، كما يهمل محاسبة النفس ومراقبتها ويقبل بعد ذلك على التطوع، والنوافل كى يستزيد منها ، فهذا مغتر قد ضيع الفرائض واقبـل على التطوع، ثم يحمد نفسه فى التطوع كذلك فهو كما وصف الله تعالى «ورهبانيه ابتدعوها ما كتبناها عليهم الا ابتغاء رضوان الله » ، ثم ذمهم فقال « فما رعوها حق رعايتها » لانهم ضيعوا الفرائض وقصروا فيها وأقبـلوا على التطوع»(٥) .

ينتقل بعد ذلك الى الصـوم فـيرى « أن المغـتر يتلهى فى حفظ جوارحه الظاهرة من ترك الطعام والنسـاء ثم لا يحفظ لسانه عن أكل لحوم

---

(١) كتاب الأكياس ٢٤ . (٢) المرجع نفسه ٢٦ . (٣) المرجع نفسه ٢٩ .
(٤) المرجع نفسه ٣٠ . (٥) المرجع نفسه ٣٢ .

المؤمنين وعن تشهيه الاثم فهو مغتر قد طيب نفسه بهذا الظاهر من الكف ، وأهمل الباطن من رعاية الشهوات التى حرم الله تعالى عليه فى كل وقت ، وانما اغتر بالجوع والظمأ والصبر عن النساء»(١) ·

ينتقل بعد ذلك الى الزكاة ، فيرى أن «المغتر يقبل على اخراج زكاة مال اكتسبه من حرام ، والأولى به أن يرد هذا المال لأهله أو تراه يقبل على اخراج الزكاة فيعطيها لغير المستحقين ممن يبتغى منهم نفعا أو يخشى منهم ضرا» · فلا يزكو ماله من صدقة من مثل هذه الأشياء فردها على أربابها أزكى له وأوجب عليه ، « فيعتمد على صدقته فيفرقها فى أتباعه أو الذين بلا والقائمين له فى النوائب من مولى قد أعتقه ومتولى خدمته والحامى عنه وسفيه يسفه عنه ويغضب له فيفرق فى هؤلاء ويدع أرحامه وجيرانه ومن أوجب الله حقه فى ذلك المال »(٢) ·

وينتقل بعد ذلك الى الحج فيرى أن « البيت انما جعل مثابة للناس وأمنا يأتون اليه لائذين الى الله عائذين به خارجين من ذنوبهم يطلبون اليه المغفرة ، فالمغتر يأتى الى الحج وقد أضاع مبتدأ أمره فأهمل التوبة والخروج من الذنوب كى يقبله الله ، فاذا ضيع هذا كله واشتغل بكثرة الطواف وكثرة الصلاة ومواترة الحج عاما بعد عام فهو مغتر لأنه صار الى موضع التوبة ولم يتنصل من الذنوب ، وصار الى مقام الاعتذار ولم يهمه الاعتذار »(٣) ·

الى هنا ينتهى الترمذى من الترتيب المدرسى الذى انفق فيه الفقهاء وأهل الحديث ، وعليه أن ينهج ترتيب احدى الطائفتين ، ولكننا نراه يميل الى أهل الحديث فيترك المعاملات ويبدأ بالكلام على أعمال البر وان كان يضم فى ثنايا ذلك مسألة من المسائل التى تذكر فى الفقه قريبا من قسم المعاملات ·

يبدأ الترمذى هذا القسم بالجهاد فيرى أن « الجهاد هو ملاقاة العدو ومجاهدته وأن الغزو هو قصد العدو فى أرضه لملاقاته ، فنرى أن المغتر لا يقصد العدو فى أرضه فيكون غازيا أو يلاقيه ويجاهده فيكون مجاهدا ، ولكنه يكتفى بالاقامة فى الرباط ليمنع العدو اذا أقبل على أرض المسلمين فيكون بذلك مرابطا ويرى أن المرابط انما انصرف عما هو اولى وهو مجاهدة العدو أو الاشتغال بمجاهدة النفس · فاذا ضيع

---

(١) كتاب الأكياس ٣٥ · (٢) المرجع نفسه ٤٠ · (٣) المرجع نفسه ٤٣ ·

هذا ثم أقبل على الخروج الى ناحية العدو فيسمى نفسه غازيا مجاهدا فهو مفتر لأنه ضيع ما هو أوجب عليه قال الله تعالى فى تنزيله « ان الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا فى سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله ... » وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال « الهجرة هجرتان واحداهما أفضل من الاخرى ، وهو أن تهجر السيئات ، والجهاد جهادان ، وأحدهما أفضل من الآخر ، وهو أن تجاهد نفسك وهواك»(١) .

ينتقل بعد ذلك الى الكلام عن طلب العلم فيرى أن « المغتر انما يطلب العلم للرياسة والمنافسة والتجبر فيطوف الأرض ويتخطى البلدان طلبا للسماع ، وتزيينا لوجوه الأسانيد المختلفة حتى اذا تم له ذلك عاد الى بلدته يطلب الرياسة وصدور المجالس وأن تكون له الكلمة العليا ، واحتاج الناس اليه وأحست النفس بحاجة الناس فشمخ بنفسه علوا وذهب بنفسه ذهابا ويعظم على الجميع وان خولف فى فتياه غضب وان خرج الى الملأ طلب صدور المجالس وطلب أعين الناس أن تكون اليه»(٢) .

ينتقل بعد ذلك الى الكسب فيرى أن « المغتر انما يعمل للكسب على الحرص وحب الجمع والامساك ، ثم يدعى بعد ذلك أنه انما يكتسب ليعف نفسه ويعول أولاده وان طلب معيشته بكسب كان مركبه الحرص وجمعه على النهمة وامساكه على التهمة وانفاقه على سوء الظن وبالهوى والشهوة ، ثم يقول انى لأكسب لأستعف واسعى على العيال وأعطف على الفقراء من فضل مالى »(٣) .

ينتقل بعد ذلك الى النكاح فيرى أن « المغتر يقصد فى النكاح الى عرض الدنيا فيعمد الى من يطمع أن ينال منهم مالا يضمه الى ماله ، ويحتال بعد ذلك أن يفر من جميع التزاماته طورا الحيلة ، وطورا بالخداع وبسوء الخلق مع زوجته لتحط عنه باقى المهر مخالفا بذلك قوله تعالى «فان طبن لكم عن شىء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا»(٤) فيرى الترمذى أن « هذا ليس زواجا انما هو نوع من الزنا ، وليس هذا تحصينا وانما هو ثلم للحصن والخروج منه يذهب بمهرها ويضيق عليها نفقتها ويأكل مالها وينكح جاريتها ، واذا ملها غدر بها ، وأخذ يعدو فى

---

(١) كتاب الأكياس ٤٤ .   (٢) المرجع نفسه ٤٥ .   (٣) المرجع نفسه ٤٨ .
(٤) المرجع نفسه ٥٠

الأزقة ، ينظر الى نساء المؤمنين ويلحظهن بعينه الخائنة حتى ترمى به نفسه الى ركوب العظائم » (١) .

ينتقل بعد ذلك الى الاحتساب فيرى أن « المغتر اذا فعل شيئا اجتسابا فانما يتقاضى ثمن ذلك تطاولا على الناس وتعاليا وسفها ، وان سار فى ميدان المحتسبة وسمى نفسه محتسبا وظفرت نفسه بعز الثناء والمحمدة ترأس فى الناس » (٢) .

ينتقل بعد ذلك الى مجاورة البيت فيرى أن « المغتر انما يذهب الى البيت فى تجارة عريضة يبتغى بها الدنيا ويظن انه انما يبغى الجوار ويصرف همه بعد ذلك الى كثرة الطوائف مفاخرا بذلك ، فهمة صاحب هذا الاستكبار والصلف ، والاعجاب بنفسه لما أعطى من القوة ، وليس هناك ضرع ، ولا افتقار الى الله » (٣) .

ينتقل بعد ذلك الى الاعتزال والسياحة ، ويرى أن « المغتر اذا اعتزل وطلب الخلوة انقبض وضيع الحقوق وساء خلقه وذهبت عشيرته» (٤) .

ينتقل بعد ذلك الى تلاوة القرآن فيرى أن «المغتر همه فى تلاوة القرآن الانتهاء من سورة الى أخرى حتى يختم القرآن دون تدبر ودون أن يقرأ على مكث» (٥) فيرى أن « هذه ليست قراءة القرآن وانما قراءة القرآن على أنواع ثلاثة ، روى عن الحسين البصرى قال القراء ثلاثة : رجل قرأ القرآن فاتخذه بضاعة يطلب به ما عند الناس ، ورجل قرأ القرآن فأقامه اقامة القدح ، فحفظ حروفه وضيع حدوده واستدر به الولاة واستطال به على الناس ، كثر هذا الضرب من حملة القرآن لاكثرهم الله ، ورجل عمد الى القرآن فوضعه على قلبه فسهر به ليله وأظمأ نهاره وهملت عيناه ، وارتدوا به فى مجالسهم وسلكوا به بمداومتهم وتسربلوا بالحزن وارتدوا بالخشوع ، بهؤلاء يسقى الله البلاد وبهؤلاء يديل الله من الأعداء وبهؤلاء يدفع الله البلاء ، والله الذى لا اله الا هو لهؤلاء من حملة القرآن أقل من الكبريت الأحمر » (٦) .

ينتقل بعد ذلك الى النوافل ، فيرى أن « المغتر يستخف بالفرائض ويقبل على النوافل » ويرى أن هذا من مكر النفس ، ويرى « ان الغرور قد

---

(١) كتاب الأكياس ٥٣ . (٢) المرجع نفسه ٥٤ . (٣) المرجع نفسه ٥٥ .
(٤) المرجع نفسه ٥٦ . (٥) المرجع نفسه ٥٩ . (٦) المرجع السابق ٥٩ .
(٧) المرجع نفسه ٧٠

بلغ ببعض العلماء في هذا الميدان ان قال : اذا وجدت الامام في الصلاة المكتوبة بالغداة ، فلا تدخل فيها حتى تركع ركعتين .. ، فهذا المغرور تراه نشيطا في النوافل متكاسلا في الفرائض لا يؤديها الا مع التقصير والوسواس والتجويز وفي آخر الوقت » (١) .

ينتقل بعد ذلك الى بناء المساجد ، فيرى أن « المغتر اذا بنى بيتا لله يزخرفه ويزوقه ويرى أنه بذلك يعظم بيت الله وانما تعظيم البيت وعمارته بانفاق المال الحلال وباجتناب كل ما يلهي المصلي من زخرفة بالذهب وغيرها » (٢) .

ينتقل بعد ذلك الى الوعظ ، فيرى أن المغتر انما يتلفظ بكلام يفرغ في الآذان ولا يصل الى القلب يلتمس أخبار الصالحين وحكاياتهم والقصص التي يرقق بها القلوب وهو يغتر بذلك ، وانما الدعاة الى الله على ضربين . ضرب يدعون الى حق الله وضرب يدعون الى الله ، فالدعاة الى الحق ينطقون عن تدبير الله في أمر المملكة ويسيرون الى الأعمال الصالحة ، والدعاة الى الله فردا ينطقون عن منن الله وعن كرم ربنا وجوده ورقة رحمته ومجده ويشيرون الى دوام القلوب مع الله ويدورون معه في جميع أمرهم .

والى هذا ينتهي الترمذي من هذا الترتيب المدرسي على مذهب أهل الحديث وهذا القسم هو ما يقابل في مذهبه ما يطلق عليه اسم العبادة وينتقل بعد ذلك الى قسم آخر هو من أعمال القلوب وهو ما يسميه بالعبودة .

يبدأ الترمذي بكلامه عن المريدين ؛ فيرى أن المغتر من المريدين هو الذي ينقطع به الطريق دون الوصول الى مولاه ، وذلك بأن يقيم في احدى مراحل الطريق ولا يواصل السير ؛ أو بأن يلتفت الى شيء يهبه الله له من العطايا أو المنن ليقويه به على قطع الطريق ؛ فيركن اليه ويلهو به دون الوصول الى مولاه ، أو أن يغتر بهذه المحاسن التي يصيبها فتستر عنه عيوبه ، أما الصادق فهو الذي يواصل سيره الى الله لا يقطعه شيء ؛ « فهذا صادق في سيره مادام على هذا دربا دربا لا قرار ولا التفات الى شيء من هذا حتى يصل الى مولاه » (٣) .

« والمغترون من المريدين الذين ينقطع بهم الطريق دون الوصول الى الله نوعان : نوع يغتر بنزهة العطايا وبساتينها التي يجعلها الله في طريقهم

---

(١) كتاب الأكياس ٧٦ .   (٢) المرجع نفسه ٧٦ .   (٣) المرجع نفسه ٨٢ .

ليخفف عنهم أثقال السير رحمة منه فينقطعوا عندها ويقيمون عليهـــا ويغفلون عن متابعة السير . والنوع الآخر لا ينقطع عن هذه البساتين أو يقيم عليها ، ولكنه يواصل السير حتى يصل الى نزهة القربة وبساتين الأمور(*) وموضع القدس التى جعلها الله للمريدين من باب المنة . ولكنه لا يحسن القيام هناك انتظارا لأمر الله فيعاود الهوى فيهلك ويفضح الصادقين ، فهذه أحوال المريدين افتضحوا وفضحوا الصادقين منهم بما انكشف عنهم من سوء المذهب وعلائق النفس واستوجبوا المقت من الله حتى ظهر ذلك المقت على قلوب العباد لهم »(١) .

ولما كان سير المريدين الى الله يتطلب منهم الصدق دائما فقد عرض الترمذى بعد ذلك الى تفصيل القول فى غرور الصادقين من المريدين ونوع اغترارهم ، فيرى ان « الصادق من المريدين انما يداخله الغــرور من ناحيتين . اعجاب بنفسه مما يرى من القوة فى ضبطها فهو فى هذا الحال معجب متكبر قد نقض عرى كلمة لا حول ولا قوة الا بالله باعجابه بقوته وضبطه لنفسه ، فهو مكب على أمور الناس ، منافس لهم فى نفســه يقتضيهم الصدق فى كل أمر وهو لم ينله بعد »(٢) « فهذا النوع مغتر لا يدرى ويرى انه صادق ، وانما الصادق من طلب الصــدق من ربه ولازم نفسه فى الطلب ، فلا يزال يدأب الطلب قولا وفعلا ، فهذا الفرار من الكذب جهده»(٣) .

وقد يداخل الغرور الصادق عن طريق آخر فهو قد يسلم من العجب فيســير فى طريقه حتى يرتفع عن الطبقــة الأولى ، فيصــل الى ميــدان الى غــيرها فينقطع به الطريق ، فهو فى اجتيازه درجة التقوى الى الزهــد أو الزهد الى الصــدق قد يقيم على احدى هــذه الدرجات لا يبرحها فينقطع به الطريق « أما الصادق فى سيره فيمر بهذه الدرجات ويعطى الصدق من نفسه فى كل درجة يمر بها ، ولا يلتفت اليها لأن بغيتــه غير هذا ، وانما بغيته مولاه حتى يصل اليه فهذه صفة الصــادق من المريدين » (٤) .

(*) كلمة « الأمور » هنا غير مناسبة ولعل الصواب : وبساتين الحبور : اقتباسا من قوله تعالى : « ادخلوا الجنة أنتم وأزواجكم تحبرون » الآية ٧٠ سورة الزخرف

(١) كتاب الأكياس ٨٦ . (٢) المرجع نفسه ٩٢ . (٣) المرجع نفسه ٩٢ .

(٤) المرجع نفسه ٩٤

يفصل الكلام بعد ذلك فى أنواع الاغترار التى تتعرض لها طبقة العارفين (احدى طبقات الصادقين من المريدين) فيرى ان هذه الطبقة التى فتح لها الباب وتميزت عن عامة الصادقين يأتيهم الغرور من ناحية انهم يطلبون فى سيرهم الى الله الصدق من أنفسهم ، فنظروا فى عيوب النفس فبحثوا عنها وأخذوا فى استقصاء ذلك من انفسهم تكايسا وتخادعا وظنوا أنهم بذلك انما يصلون الى الله فجعلوا السير ثمنا للوصول وظنوا انهم يصلون الى الله رجولية واقتدارا بما اعطوا من القوة والعلم ، ونسوا انه لا يوصل الى الله الا بالله « فوقفوا فى ظلمة الاغترار هذا علمهم ورأس مالهم ، فلا يزالون الشهر والدهر ينقرون ويبحثون عن خدع النفس فى باب المعرفة وفى شأن الوصول الى الله تعالى فيقولون هذا عيب وعلمك بهذا العيب عيب والتفاتك الى هذا العلم عيب كلام مسلسل كأنه من كلام الشياطين يغترون ويغرون الناس(١) .

ثم يفصل الكلام بعد ذلك فى نوع الغرور الذى يصيب طائفة المتقين التى تميزت من بين طائفة العارفين من الصادقين من المريدين والتى استطاعت ان تصل الى درجة التقوى فيرى أن هذه الطائفة انما يداخلها الغرور من اغترارها بنفسها واحتقارها لبقية الخلق ، واذا سار فى ميدان المتقين اعتزل الخلق وانقبض ونظر الى تخليط الخلق أعجبه ذلك من نفسه وصغر الخلق عنده فينظر اليهم بعين الازدراء والاحتقار »(٢) .

والى هنا ينتهى الترمذى من عرض أنواع الاغترار التى تخالط اعمال القلوب .

١٢ - يعتمد الترمذى الى طائفة من المسائل فيفردها افرادا خاصا ، ويرى أنها جديرة بذلك لأنها انتشرت على أهل الغرة ولأنها تمتاز عن كل ما ذكره قبل ذلك وهى انها من المسائل العفنة . وهذه المسائل هى ما يأتى :

١ - يذهب أهل الغرة الى أن « الوالد مطلق اليد فى مال ولده اذا احتاج ، ثم لا يقيدون بعد ذلك معنى الحاجة بل يدعونها مبهمة

(١) كتاب الأكياس ٩٦ . (٢) المرجع نفسه ٩٩ .

تدع للمخادع المغتر سبيلا الى خدعه فيأخذ من مال ولده لا لحاجة وانما لاشباع شهوته ، فهذا باطل وغرور لأن المتناولين للدنيا على ثلاث طبقات : متناول من حرام فهذا فى عذاب، ومتناول من حلال على قضاء المهنة والشهوة فهذا بطال يجانب ويعاتب ، ومتناول من حلال على التعبد لله فهذا ماجور ، أما أهل الغرة فيغفلون عن ذلك ويدعون الكلمة مبهمة لتكون مدخلا للمغترين »(١) .

٢ ــ يقول أهل الغرة ان «من قاتل دون ماله فقتل فهو شهيد ، وانهم يدعون كلمة دون ماله مبهمة مع انها شرط وثيق لا يجب اهماله فالمال لا يكون مال الشخص ولا يكون شهيدا اذا قتل فى الدفاع عنه الا اذا كان قد اكتسبه من حلال وأدى فيه جميع حقوق الزكاة وذوى الرحم ، واما اذا كان قد غصب فيه شيئا واهمل فيه بعض الحقوق فيقتل دونه فانما يسأله الله عن نفسه فيم قتلها واما أهل الغرة فيغفلون التنبيه على ذلك » (٢) .

٣ ــ يذهب أهل الغرة الى أن « المرأة اذا أبرأت زوجها من صداقها برىء الزوج ، ثم لا يفرقون بعد ذلك بين البراءة فى الظاهر أمام الخلق وبين البراءة الحقيقية بين يدى أحكم الحاكمين ، فيذهب أحدهم فيظهر سوء الخلق ليكره زوجة على أن تبرئه من صداقها ويهمل قوله تعالى « فان طبن لكم عن شىء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا » . ولا يرى أن ذلك اكراه ، وانما الشرط طيب النفس ، فمثل ذلك كمثل رجل سلب مال آخر ثم قال لا أرده اليك حتى تهب لى منه شيئا فتلك هبة ضرورية لا تطيب بها النفس»(٣) . « فهؤلاء المغترون يجرون عامة هذه الأحكام على هذا السبيل، فيقولون اذا برىء فى الدنيا فقد برىء وعياذا بالله أن يكون كذلك»(٤) .

٤ ــ يذهب أهل الغرة كذلك الى القول بالاحلال العام ، وذلك أن يكون بين الرجل وآخر تعامل فى أنواع التجارات فيموه عليه ويستحله من جميع ما جرى بينه وبينه فيجعله فى حل وهو يعلم أن له قبله حقا يلزمه

---

(١) كتاب الأكياس ١١٤ . (٢) المرجع نفسه ١١٤ . (٣) المرجع نفسه ١١٧ .
(٤) المرجع نفسه ١٣١ .

الخروج منه اليه ، فيرى أهل الغرة انه قد برىء من هذا الحق . أما الترمذى فينقدهم فى ذلك نقدا لاذعا ويرى أنه لابد أن يرد عليه ما فى ذمته له من حق، ولابد أن يبين له الأمر على كنهه .

٥ ــ يترك أهل الغرة الحرية للوصى ليتصرف برأيه ، ولكنه يرى أن ذلك مدخل من مداخل الاغترار ، « فلو كتب الرجل فى وصيته أن يتصدق الوصى بشىء من ماله ويترك ذلك ليعمل فيه برأيه لم يكن معنى ذلك أن يتصرف وفق هواه ، كما يريد ، بل يجب أن ينظر الى وجوه الانفاق الواجبة النافعة المفضلة وأن يكون أمينا فى جميع تصرفه ، ولكن أهل الغرة لايوجبون عليه ذلك ، ومثل ذلك كمثل الرجل الذى يخرج للحج عن الميت فيتوسع فيما أخذ من مال فى غير وجهه فذلك لا يحل له »(١) .

٦ ــ يحتال أهل الغرة بحيلهم ليبطلوا الشفعة ويضيعوا حق الجار الذى أوجبه الله تعالى « وقد نصبوا لذلك حيلهم من طريق العلم على مخاتلة وتمويه وذلك أن يقسم البائع أرضه قسمين ويعرض قسما منها بثمن مرتفع هو أكثر الثمن ، فيعجز الجار عن دفعه فلا يتقدم ولا يتقدم غيره سوى من يريد أن يبيع له ، ثم يعرض بعد ذلك الجزء الباقى ببقية الثمن فيكون الشريك الجديد أحق بذلك من الجار»(٢) يرى الترمذى أن هذه حيلة أصحاب السبت يحتال بها أهل الغرة ليضيعوا الحقوق وليخادعوا بها الله « وما يخدعون الا أنفسهم وما يشعرون » .

٧ ــ لأهل الغرة قول فى الخمر ، وذلك أنهم يحلون منها على حيلة وخداع ، وذلك أنهم عمدوا الى عصير فطبخوه ومزجوه بالماء وقالوا ان هذا ليس خمرا ، وانما هذا نبيذ ، وانا قد مزجناه على الثلثين ويحلونه « فتراهم سكارى مع الهذيان بوالين فى الأسكة يتلوثون فى القىء ويقولون ليس هذا بمسكر ويروون أحاديث أكاذيب كلها من طريق المفتونين(٣) » وانما دفعهم فى ذلك اغترارهم .

٨ ــ يذهب أهل الغرة الى قبول الهدايا وقت التوسط بين الناس والتحاكم ولا يرون أن ذلك رشوة ويغفلون عما فى ذلك من الأحاديث .

٩ ــ ومن هذه المسائل التى وقع فيها أهل الغرة انهم عمدوا الى علم الأمر والنهى فتعمقوا فيه مقايسة ومفاتشة وأهملوا علم التدبير وعلم الله

---

(١) كتاب الأكياس ١٢٧ . (٢) المرجع نفسه ١٣١ . (٣) المرجع نفسه ١٣٣ .

وعلم أسمائه فاهتموا بنوع واحد من العلم وتركوا النوعين الآخرين ، مع انه لا يستقيم الأمر بدونهما ، وهذه مسألة سنفردها بالقول بعد ذلك .

١٠ ـ من هذه المسائل ماذهبوا اليه من جواز افتتاح الصلاة بغير التكبيربذكر اسم من أسمائه تعالى ويسمون ذلك قياسا ، انما ذلك مشاهدة الأشياء مشابهة ومشاكلة ، وانما القياس هو رد الأشياء الى أصولها وانما لايفرق هؤلاء بين المعانى المختلفة لجهلهم باللغة والحكمة « وانما يعتبرها شيئا واحدا هؤلاء البهم الغنم ، الذين انتحلوا العربية تلقفا من أفواه الناس ، ولم يطلعوا مطلع تأليف الحروف حسبوا أن هذه اللغات من تلقاء النفوس جزافا فيصيروا حكمة الله هجنة وجزافا لغباوة أفهامهم»(١) .

هذه هى المسائل العفنة التى يفردها الترمذى بالذكر وهى تختلف عن تلك التى ذكرها قبل ذلك على حسب الترتيب المدرسى لأصحاب الفقه وأهل الحديث .

* * *

١٣ ـ اما وجهة نظر الترمذى العلمية فقد آثر أن يفردها بالايضاح فى فصل خاص وان كان قد ذكرها مجملة ضمن المسائل العفنة وقدم لها قبل ذلك فى الأمثلة الثلاثة التى ذكرها فى القسم الأول من كتابه عند شرحه لنظريته ، ولئن كان قد أفردها فى كتاب الأكياس والمغترين بفصل خاص فقد خصص لها كتابا أو كتابين آخرين لم يبق لنا منهما الا ذكرهما ، ولكنا سنحاول خلال تلخيصنا لنظريته فى كتاب الأكياس والمغترين أن نتبين ما استطعنا صورة الكتابين الآخرين فهما أمس كتب الترمذى بنظريته فى المعرفة وفى تقسيم العلوم ، أما هذان الكتابان فهما : كتاب العلوم وكتاب الدعاة الى الله .

العلم عند الترمذى ثلاثة انواع « نوع منها الحلال والحرام ونوع ثان الحكمة ونوع ثالث المعرفة وهى الحكمة العليا ، وما وراء ذلك فهو محجوب عن الخلق » (٢) . فأما النوع الأول فهو علم الأمر والنهى أو العلم الظاهر واما النوع الثانى فهو علم التدبير أو علم حق الله وهو أحد فرعى العلم الباطن ، وهذه الفروع الثلاثة ترمز لها نظرية الترمذى « الحق . العدل . الصدق » فالحق هو علم الظاهر والشريعة وهو على الأعضاء

---

(١) كتاب الأكياس ١٣٧ . (٢) المرجع نفسه ١٣٨ .

والجوارح ، والعـــدل هو علم الحكمة والتصوف وعلم التدبير أو علم حق الله وهو على القلوب ، والصدق هو علم الحكمة البالغة أو الحكمة العليا أو الولاية وهو على العقول ، وهذه العلوم الثلاثة هى التى تكون المعـــرفة الكاملة عند الترمذى وهى قوام الدين .

يرى الترمذى أن أهـــل الغرة قد عمدوا الى نوع واحد من العـــلم وهو علم الأمر والنهى فقطعوا أعمارهم فى الاقبال عليه والمناظرة والتعمق فيه وتركوا ماهو أولى بهم من معرفة علم حق الله وعلم اسمائه فلم يصلوا الى حق وفسدت نفوسهم وضمائرهم .

يأخذ الترمذى فى بيان ذلك فيقول ان علماء الظاهر نوعان نوع منهم مؤد للأخبار ينقلها كما يسمعها دون استنباط أو فقه أو فهم لما تحتوى ، وهذا النوع لا يعتبره الترمذى من العلماء بل هو من النقلة « فهؤلاء سمات العلم عليهم وليسوا من العلماء ولكنهم حملة نقالون الى من بعدهم من القرون فقد لزمهم اسم العلماء عند العامة بما انتحلوه»(١) .

والنوع الآخر تفقه وتدبر وطلب المعانى وتعرفَ الناسخ والمنسوخ وتفقد الفاظ التنزيل لتباين المعانى واذن له فى الاجتهاد فى الرأى ، ولكنه مع ذلك لا يستطيع ان يصل فى أمره الى يقين لانه أغفل بقية العلوم وهو علم التدمير وعلم الأسماء ولذلك « كان هذان الصنفان (من أهل الظاهر) على خطر عظيم من أمرهم ، لانهم لا يقدرون أن يرجعوا الى يقين ، فابتلى هؤلاء بالاجتهاد فى الرأى وهؤلاء بالأداء فيحتاج أهل الأداء الى الصدق والتحرى فيه وبالتثبت للرواة النقلة والتجنب لاستبدال الألفاظ التى تغير المعانى ، ويحتاج أهل الاستنباط والاجتهاد فى الرأى الى قلب ذكى مشـــحون بنور الله ونفس صـــافية من كدودة الأخلاق عفيفة من ادناس شهوات الدنيا حتى يدرك الحق » (٢) .

أما عن فساد نفوسهم وضمائرهم وكدورة أخـــلاقهم فقد أسرف الترمذى فى تصـــوير ذلك « أحدهم ، تبكى نفســـه على فوت رياسة على جاره ، فكيف فى كورته ويصرخ عويلا على زلة تناله من أهل الدنيا حتى يكاد ينسلخ من دينه لطلب نوال من عز أو جاه أو عرض»(٣) « فتفقد هذا

---

(١) كتاب الأكياس ١٤٣ . (٢) المرجع نفسه ١٤٥ . (٣) المرجع نفسه ١٤٦ .

من أهل زمانك تجد هذا فيهم ظاهرا ، فلذلك ذموا وصاروا فى أخلاق الشياطين (١) » .

أما اثر هذه الأخلاق فى استنباطهم العلمى فقد صوره الترمذى كذلك فيما تعرضوا له من أمر ينقده من حيلهم ومخارجهم « ولنا فى هذا كتاب سميناه كتاب العلوم ألفته نقضا على هؤلاء المخادعين من أصحاب الحيل الذين يحتالون بما يبطلون به أحكام الدين يريدون أن يتخلصوا بحيلهم من أحكام لزمتهم يقولون ان هذه أحكام لم تلزمنا فنحن نحتال لنفر من لزومها(٢) .

ب ـ كتاب الفروق ومنع الترادف

١٤ ـ وكتاب الفروق ومنع الترادف هذا هو أجمل مصنفات الترمذى كما يرى المعلقون على رسائله وهذا الكتاب هو احد المؤلفات التى كتبها الترمذى تطبيقا لنظريته العامة حين تتصل بميادين العلوم الجزئية ، كتبه تأييدا لما اقتضاه مذهبه فى مشكلة الترادف وهو ينهج فيه نهجا استقرائيا يعرض فيه لطائفة من الألفاظ والعبارات التى يقال بترادفها ليثبت عكس ذلك وليتقض فكرة الترادف .

وكتاب الفروق ومنع الترادف هذا يحوى مائة وخمسة وخمسين زوجا من هذه الكلمات والعبارات جمعها الترمذى من ميادين متباينة ومن مجموعات مختلفة ليكشف عما بينها من فروق . ولا أدرى ما سر غرام الترمذى بهذا العدد (١٥٥) فأسئلته التى سألها فى كتاب ختم الولاية هى مائة وخمسة وخمسون سؤالا كذلك .

وهذه المجموعة هى : الفرق بين : المداراة والمداهنة ـ المحاجة والمجادلة المغالبة والمناظرة ـ المراء والمفاتشة ـ الانتقام والانتصار ـ الملق والبر ـ الجفاء والنزاهة ـ التماوت والخشوع ـ الحمية والغضب ـ الرقة والرحمة ـ التغنى والتعزز ـ الصبر والتجلد ـ الكبر والمهابة ـ الصيانة والعلو ـ التصنع والتواضع ـ الخائف والجبان ـ العبادة والعبودية ـ الجمع والكسب ـ الحرص والسماحة ـ السرف والجود ـ سوء الظن والتهمة ـ الظن والفراسة ـ الغيبة والخبر ـ الرشوة والهدية ـ القسوة

(١) كتاب الأكياس ١٤٩ .   (٢) المرجع نفسه ١٦ .

والصلابة ــ الجلادة والعزم ــ الحقد والوجد ــ الصرامة والمجاهدة ــ
والجربزة والكياسة ــ الاتكال والتوكل ــ اليأس والحيرة ــ القنوط والبهتة
ــ الكسل والقناعة ــ الجرأة والدالة ــ الحلم ودناءة النفس ــ العجز
والاحتمال ــ البلاهة والغفلة وسلامة الصدر ــ الفرة والثقة ــ الشكوى
والتنفيس ــ التمنى والرجاء ــ الأمل والنية ــ الجزع والرقة ــ الأسف
والحزن ــ طلب العز والهرب من الذل ــ الصلف والشكر ــ النشر عن نعم
الله والفخر به ــ فرح القلب وفرح النفس ــ حب الامامة وحب
الرياسة ــ الحب فى الله والحب فى ذات النفس ــ التعظيم للدنيا من
أجل الله وتعظيمها من أجل النفس ــ الوسوسة والالهام ــ التحمد
والتجمل ــ الهم والغم ــ الولوع والعطف ــ الفتنة والرأفة « فى المحبة »
ــ السخط والغيرة المدح والثناء ــ الارتفاق والحرص ــ المساماة
والمباهاة ــ الكزازة والصلابة ــ المستبد والمستعمل فى قبضة الله ــ البخل
والضن ــ البؤس والفقر ــ خدمة الحق وخدمة الله ــ الرقة والحرقة
« عند ذكر الذنب » ــ العجلة والمبادرة ــ الموعظة والملامة ــ التأنيب
والشكوى ــ التهديد والتحذير (من المتهتك) ــ التأنى والحزن ــ
الجماحة والسرعة ــ الطمع والتوقع « تردد ذكر الشىء فى الصدر »
ــ اظهار النعمة والاختيال ــ التزين والتجمل ــ التصنع والتظرف ــ
اللطف للنساء والغواية ــ حديث النفس والفكرة ــ التكبر بغير الحق
والتكبر بالحق ــ خشوع النفاق وخشوع القلب ــ الرواة والوعاة ــ القاص
والمذكر ــ الواعظ والداعى ــ الاستقصاء والدقة ــ التسويف والأناة ــ
سوء العشرة والتأديب ــ التقتير والتقدير ــ الهشاشة والبشاشة ــ القيام
والتهجد ــ المساعدة والعون ــ العطف واللطف ــ المواربة والموافقة ــ
التمنى والغبطة ــ المغاضبة والمعاتبة ــ الجرأة والشجاعة ــ التبصبص
والتألف ــ البغى والصول ــ التسويف والتأنى ــ التحسس والتجسس ــ
ــ الطرافة والغرابة ــ التزين والتحلى ــ المحبة فى النساء والشبق
والنعظ ــ النداء والنجوى ــ وجود حلاوة الطاعة بحلاوة التوحيد
ووجودها بحلاوة الحب ــ ترك الفضول زهدا وتركه ملالا ــ حسن الظن
الغفلة ــ التثاقل والرزانة ــ سلطان الحق والفظاظة ــ الحرد والحدة ــ
السفاهة والمناضلة ــ الطيش والحدة ــ البلادة والأناة ــ المهانة واللين ــ
الاقتدار والتسلط ــ التشدد والحزم ــ الرأى والهوى ــ التمنى للموت
شوقا أو تبرما ــ التراثى والتعيش ــ صحبة الناس تخلقا وتأدبا وصحبتهم
تواربا واندساسا ختلا لدنياه بدينه ــ المؤدين للاخبار والنقالين ــ حملة
القرآن والتالين له ــ القاص والمذكر ــ الغضب للحق والغضب للنفس

البشرى والمنة ــ المناوأة والمباعدة ــ التمام والكمال ــ الواعظ والداعى ــ الجربزة والمراوغة ــ الخلف فى الوعد والعجز ــ الوعيد والتخويف ــ النميمه والنذارة ــ الذلة واللين ــ المسكنة والهدوء ــ جلال الصدر وسعة الصدر ــ المعونة والمساعدة ــ المأوى والمصيدة « عن خانات الصوفية » ــ استماع الكلام ترددا واستماعه تلذذا واحتراقا ــ سوء الظن والتهمة ــ الطلاقة والفصاحة ــ البخل والتقدير ــ التطفيل والزيارة ــ السعة والتدبير ــ الغرم والبذل ــ المحبة فى النساء والشبق ــ استثقال الأغنياء من الوجد عليهم من أجل الحقوق واستثقالهم حسدا ونفاسة ــ الهرب من الفقر مخافة الفتنة والهرب منه انفة وعارا ــ عزة النفس وعزة القلب ــ طلب الغنى لازاحة علل النفس تدينا وطلبه لقضاء النهمة علوا ــ اللقب والنسبة ــ الاقتدار والنشاط ــ خشية الله عز وجل وخشية الخلق ــ الصمت توقيا من الآفات والصمت تكبرا وعيا ــ الذب عن العرض واشاعة الفاحشة ــ الشماتة والاستراحة ــ المشاكلة والمقايسة .

وهذه المجموعة التى يقدمها لنا الترمذى تشمل طائفة من المترادفات يتصل جزء منها بالسلوك والآخر بالاخلاق والثالث بالعلم ، وهذه المجموعة تشترك فى أن طرفى كل زوج منها يتفقان فى مظهر خارجى مشترك ، اما اشتراكا يكاد يكون تاما أو تشابها مختلطا ، ولكن هذه المترادفات تشترك فى حقيقة اخرى وهى ان الحكم الأخلاقى او الحقيقة تكون فى جانب احد طرفى كل زوج منها دون الآخر .

ان المداراة سلوك يشترك فى كثير من شكله ومظهره مع المداهنة ، ولكن المداراة تنبعث عن ضمير طيب وخلق فاضل كريم ، أما المداهنة فتنبعث عن ملق ورياء ، ان الخائف والجبان يتفقان فى تصرفهما ازاء بعض الحوادث ، ولكن الخوف خلق محمود والجبن خلق مذموم ، ان المشاكلة والمقايسة تتفقان فى مظهرهما ولكن القياس يصيب الحقيقة دون المشاكلة .

ان الترادف الذى يعنيه الترمذى ــ فيما يتبين لنا من هذه المجموعة ــ يختلف كثيرا عن الترادف الذى تتحدث عنه اللغة والأصول ، ان الترادف عند اهل اللغة هو تعدد الأسماء لمسمى واحد او حقيقة واحدة . فالأسد هو عينه الأسد الذى يطلق عليه لفظ الليث أو السبع وان اختلفت اعتبارات التسمية عند بعض اللغويين اما الترادف الذى يعنيه الترمذى فهو شىء يختلف عن ذلك ، فالمسميات متباينة فيما بينها متعددة فى ذواتها مختلفة فى حقيقتها ، فالمداراة شىء آخر غير المداهنة ، والجمع

شيء يختلف كل الاختلاف عن الكسب . والجبن شيء يخالف الخوف . فحقائق المسميات مختلفة متباينة ، أما الصلة فيمكن تلخيصها فى شيء واحد وهو التشابه فى مظهرها غير أن هذا التشابه يختلف بعد ذلك فى درجته وشكله اختلافا من شأنه أن يميز بين الذوات والحقائق التى تطلق عليها هذه الترادفات ، فهى السمات التى تقود الى الدلالات .

والتشابه ــ كما نرى من مجموعة الترمذى ــ على انواع :

١ ــ النوع الأول تشابه بين مظهر سلوكين متباينين متمايزين احدهما محمود والآخر مذموم مثل المداراة والمداهنة فالفرق بينهما واضح ، ولكن يسمى الانسان الأشياء بغير أسمائها ليستتر وراء الأسماء ؛ فالترمذى أراد أن يوضح الفروق فى الدلالات ليهدم محاولة الاستتار وراء الأسماء عن قصد ورياء .

٢ ــ النوع الثانى تشابه بين مظهر خلقين اتفقا فى اصلهما واختلفا فى أن احدهما يميل الى الافراط والثانى الى التفريط وكل منهما قد أخطأ حدود الفضيلة الخلقية ، فالصبر والتجلد يتفقان ويتشابهان فى كثير من مظهرهما الا أن التجلد افراط فى الصبر ، والاتكال والتوكل يتشابهان الا ان الاتكال تفريط فى التوكل ، فالترادف انما نشأ عن الخطأ فى ادراك حدود الفضيلة الخلقية ادراكا واضحا .

٣ ــ النوع الثالث تشابه مظهر خلقين فى أعين الناس أحدهما مذموم والآخر محمود ولكنهما متباينان فى نفس صاحبيهما ، فالخائف قد يشتبه بالجبان فى نظر الناس ، ولكن كلا منهما يدرك حقيقة أمره ، فهذا التشابه ينبعث عن اتفاق سلوكين فى مظهرهما وان كان كل منهما ينبعث عن خلق يختلف عن الخلق الآخر ، فتشابه السمات قد يقود الى اختلاف المدلولات .

٤ ــ النوع الرابع تشابه بين طرق الاستنباط العلمى فيشتبه طريق الصواب بطريق الخطأ فيسير فيه الانسان عن قصد أو عن غير قصد ، وذلك مثل المشاكلة والمقايسة ، فالمشاكلة قياس مخطىء غير أن هذا التشابه يثيره عدم البصر العلمى أو عدم العصمة القلبية أكثر مما يثيره فساد الضمير .

الفروق ومنع الترادف هى محاولة لتحديد الصلة بين المسميات ومدلولاتها ، أو هى محاولة للوصول الى المدلولات والحقائق التى تكون

وراء الأسماء ، فهى بحث فى الدلالة غايته خلقية وعلمية يبدأ من الألفاظ أو الأسماء من حيث انها هى سمات الحقائق •

٣ ــ تحصيل نظائر القرآن :

١٥ ــ الف الترمذى هذا الكتاب ردا على كتاب الف فى نظائرالقرآن. أو بعبارة أصح الفه نقضا لهذه النظرية التى الف عليها كتاب «نظائر القرآن» •• أما بعد فانا نظرنا فى هذا الكتاب المؤلف فى نظائر القرآن فوجدنا الكلمة الواحدة مفسرة على وجوه فتدبرنا ذلك فاذا التفسير الذى فسره انما اختلفت الألفاظ فى تفسيره ومرجع ذلك الى كلمة واحدة(١) •

والنظرية التى ألف عليها كتاب النظائر تذهب الى القول بورود اللفظ على وجوه كثيرة متباينة على حسب موقعه من الآيات ، فهو فى مكان بمعنى ، وفى مكان آخر بمعنى آخر يختلف عن ذلك المعنى فكلمة «الهدى» ترد فى القرآن مثلا على ثمانية عشر وجها فهى فى آية بمعنى البيان وفى أخرى بمعنى الرشد وفى ثالثة بمعنى الاسلام وفى غيرها بمعنى الصواب • وترد كذلك بمعنى التوحيد والتقوى والدين والتوفيق والدعاء والتوبة والبصيرة والمعرفة والقرآن والرسول وغير ذلك •

أما الترمذى فيرى ان هذه المعانى جميعا وهذه الوجوه المختلفة انما مرجعها الى كلمة واحدة انشعبت عنها هذه المعانى جميعا • فكلمة « الهدى » هذه مرجعها شىء واحد وهو « الميل » انا هدنا اليك « أى ملنا اليك » والهدية لأنها تميل بالقلب والهدى ميل القلب نحو الله وهكذا « وانما انشعبت حتى اختلفت الفاظها الظاهرة الأحوال التى انما نطق الكتاب بتلك الألفاظ من أجل الحادث فى ذلك الوقت ، وذلك مثل قوله الهدى على ثمانية عشر وجها فالحاصل من هذه الكلمة كلمة واحدة فقط وذلك أن الهدى هو الميل »(٢) « فمرجع هذه الأشياء التى صيرت وجوها ذات شعب الى كلمة واحدة»(٣) •

هذه هى نظرية الترمذى التى الف من أجلها كتابه هذا ردا على صاحب النظائر الذى لا نعرف عنه وعن كتابه شيئا وهذه النظرية هى جزء من مبحث الدلالات عنده • فاذا كانت الأسماء والالفاظ سمات المدلولات والحقائق

---

(١) كتاب تحصيل نظائر القرآن ٤٨ • (٢) المرجع السابق ٤٨ • (٣) المرجع السابق ٤٩

وجب أن يكون للألفاظ معنى ثابت لا يتغير بتغير الموضع والمقام . ووجب أن يكون هناك شيء مشترك ثابت بين صور اللفظ . فاللفظ مهما تعدد او تشعب فمرجعه الى حقيقة واحدة هى التى يبحث عنها الترمذى وهذه الشعب هى شعب حادثة فى اللفظ واما حقائقها الأولى فهى كلمة واحدة ومعنى واحد . « وانما انشعبت حتى اختلفت الفاظها الظاهرة الأحوال التى انما نطق الكتاب بتلك الألفاظ من أجل الحادث فى ذلك الوقت » . والترمذى فى تحصيل نظائر القرآن هذا يجمع ثمانين لفظا من الفاظ الكتاب ليطبق عليها نظريته وليرد استعمالاتها المختلفة الى اصولها .

وهذه الألفاظ هى : الهدى ـ الكفر ـ الشرك ـ سواء ـ المشى ـ البأس ـ السوء ـ الحزن ـ باعوا ـ الرحمة ـ الفرقان ـ قانتون ـ الذكر ـ الخوف ـ الصلاة ـ الناس ـ كتب ـ الخير ـ الخيانة ـ الأمامة ـ الأمة ـ الشقاق ـ الوجه ـ الفتنة ـ العدوان ـ الاعتداء ـ الفرض ـ العفو ـ الطهور ـ ان ـ انى ـ الظن ـ الحكمة ـ المعروف ـ الطاغوت ـ الظالمين ـ اطمأن ـ السعى ـ الفواحش ـ أدنى ـ التأويل ـ الاستغفار ـ الدين ـ أحسن ـ الاسلام ـ الايمان ـ الشكر ـ الفضل ـ الصبر ـ البأساء ـ الوكيل ـ المحصنات ـ الشهيد ـ الحرج ـ الردء ـ شيعا ـ متاع ـ الخاسرين ـ الاستطاعة ـ مولى ـ الروح ـ الأحزاب ـ التقوى ـ الصف ـ الحشر ـ الرجاء ـ الوحى ـ الجبار ـ السوى ـ اللغو ـ ظل ـ الأسباب ـ الحق ـ الحساب ـ الماء ـ كبير ـ يوزعون ـ السبيل .

والسبب الذى من أجله اختار الترمذى هذه الألفاظ بعينها من بين الفاظ القرآن لا نستطيع أن نقف عليه فلا ندرى اذا كانت هى التى يوردها صاحب النظائر أو أن الترمذى قد اختار عددا كبيرا من النظائر ، وهذا ما بقى من هذا العدد فهو يكاد يسير مع ترتيب المصحف اذ يبدأ بأم الكتاب ثم البقرة ثم آل عمران ، وان كانت الألفاظ الأخيرة تدور كثيرا فى المصحف ولكن هذه المجموعة برغم ذلك تضم طائفة من الألفاظ الاصطلاحية التى كانت تدور فى كثير من الميادين العلمية وقتئذ ونستطيع أن نتبين منها فى وضوح المجموعات الآتية من المصطلحات :

الكلام: المرجئة وأهل الحديث : «الايمان ـ الاسلام ـ الكفر ـ الشرك ـ الخزى ـ الرحمة ـ الفرقان ـ الصلاة ـ الفرض ـ الناس ـ الأمة ـ العفو ـ المعروف ـ الدعاه ـ الدين ـ الرحمة ـ الرجاء » .

الخوارج ومتطرفو المتكلمين : «الكفر ـ السوء ـ الخزى ـ الشقاق ـ

العدوان ــ الفواحش ــ الطاغوت ــ الظالمون ــ الخاسرون ــ الخيانة ــ الفتنة ــ السبيل » .

المعتزلة : الحق ــ الأسباب ــ الحشر ــ الايمان ــ الطاغوت ــ الخوف « ضد الرجاء » الاستطاعة ــ الوجه .

« الصفات » : الشيعة ــ « الامام ــ الأحزاب ــ التولى ــ الروح ــ الوحى ــ شيعا ــ التأويل ــ الحكمة ــ الظن ــ السوى « تسوية آدم وخلقه » . الماء «بدء الخلق» ــ المتاع «المتعة ــ ان ــ أنى «الحروف »ــ الصف ــ الفتنة ــ السبيل .

التصوف : الهدى ــ اللباس ــ الرحمة ــ الصلاة ــ قانتون ــ الذكرــ الخوف ــ الرجاء ــ الشكر ــ الحكمة ــ المعروف ــ الروح ــ الشهيد ــ المتاع « المتعة » ــ ان ــ أنى ــ « الحروف » ــ الصف ــ الفتنة .

اللغة : ان ــ أنى .

الفقه : الطهور ــ الصلاة ــ الاسلام ــ الامام ــ الأمة ــ الفرض .

السياسة الشرعية : شيع ــ الصف ــ العدوان ــ الامام ــ الامة ــ التولى ــ السبيل ــ الأحزاب ــ الاعتداء ــ الشقاق ــ الناس ــ الصلاة .

وكتاب النظائر هذا الذى يذكره الترمذى لا نستطيع ان نعلم عنه شيئا . فانا اذا استعرضنا قائمة الكتب المؤلفة حول القرآن التى يوردها ابن النديم حتى عام ٣٧٧ لا نجد فيها كتابا واحدا فى نظائر القرآن . وأما الذى نجده حول القرآن فى هذا الوقت فهوكتب تفسير القرآن ومعانيه وغريبه ومتشابهه ونظمه واعجازه ومجازه .

وجميع الألفاظ التى يذكرها الترمذى فى كتابه هذا انما تدور حول موضوع واحد هو اصول الدين وهما من الالفاظ التى كانت تدور فى ميدان الجدل الكلامى الذى يرمى الى تحديد السياسة الدينية والشرعية لكل طائفة من طوائف المتكلمين ولكل فرقة من فرق المسلمين ، واتخذ هذا الجدل صورة الجدل حول المفردات حين اختلف المتكلمون فى التسمية بالكفر والايمان «فأثيرت بينهم مشكلة» «الأسماء والاحكام» التى اشتدت وراء مشكلة النظائر فى القرآن . والتى أثارت عند الترمذى مشكلة الأسماء والدلالات أو السمات والدلالات .

٤ ـ كتاب غور الأمور او الأعضاء والنفس

وفيه تفسير آيات عظيمة

١٦ ـ يجمع الترمذى فى كتاب غور الأمور جملة من مسائل الحكمة العليا البالغ عددها ثلاثا وثلاثين يعرضها ليفسرها ويبين غورها ، ولكنه فى شرحه لها يقف فى أغلب الأحيان عند الحد الذى تستطيع عقول ذوى الألباب فهمه دون أن يجتاز ذلك وان كان يرى أن لكل مسألة من هذه المسائل التى يعرض لها غورا بعيدا هو ما يعرض لنا طرفا منه فحسب .

أما المسائل التى يعرض لها فقد جمع بيانها فى المقدمة اذ يقول : « أما ما سألت عن صفة القلب وأسمائه وصفة الصور وأحواله وصفة النفس وصفة ابليس وجنوده وبيان سلطاته وعللها وشأنها وأحوالها وبدوها وصفة المعرفة وما فى حشوها وصفة النور ولباسه وصفة اخلاق آدم عليه السلام المائة خلق وصفة جنود المعرفة وصفة العقل ومعرفته ومجلس قضائه وأعوانه وصفة مدائن المعرفة وقراها وأسوارها وعمارها وبيان صفة العسكر وبيوت الدواوين وخزائن الطاعات ومعادن الحكمة وسجون النفس وحقيقة آدم وبيان اسمه وترجمة لا اله الا الله وبيان قوله « الست بربكم » وتفسير اسم ابراهيم خليل الرحمن عليه السلام وتفسير اسم ابليس واسم فرعون وتفسير قوله «الله نور السموات والأرض » وتفسير شجرة الزيتون وتفسير شجرة ذى طوى فهذه ثلاث وثلاثون مسألة ولها غور بعيد لا يمكن استقصاؤه لبعده ، وسنذكر منه ما يفهمه ذو اللب»(١) .

وهذه المسألة لا تصور مذهب الترمذى فى المعرفة فحسب بل تصور لنا الأصول الكونية التى يقوم عليها وما يتصل منها بالانسان ، كما تصور تاريخ ذلك وصفته وان كنا لن نعنى من هذا الا بما يتصل بمذهب المعرفة فحسب . والمسائل التى تتصل بالمعرفة من هذا الكتاب هى المسائل العضوية . فاللغة عند الترمذى هى المقدمة الأولى من مقدمات المعرفة .

والمسألة الرئيسية من هذه المسائل هى تفسير آية الميثاق :

---

(١) كتاب غور الأمور ١١٢ .

« واذ أخـذ ربك من بنى آدم من ظهـورهم ذريتهم وأشــهدهم على انفسهم السنت بربكم قالوا بلى » فيرى :

١ ـ ان الألف من ألست، بربكم لها وجهان : وجه ظاهر ووجــه باطن ، اما الوجه الظاهر فهو وجه الاستفهام من السائل للمسئول وهى الى جانب هذا الاستفهام نصف الجواب وتحوى شـــيئا من التلقين ٠ ولذلك يستفهم بها العالم عما يعلمــه ويستدل بما فيها من تقرير على ما مضى قبل ذلك من قصة الميثاق .

واما الوجه الباطن فيرى أن الألف :

(أ) أول الأسماء وأشرفها وأن جميع أسماء الله التى تعرف والتى لا تعرف خرجت منها (١)

(ب) ان الألف فى الكتابة حرف منتصب من غير وصل ولا فصل ولا انحراف فيه ولا اعوجاج فهو اسم الله دال بحرفيته وانتصابه واستقامته من غير انحراف ولا اعوجاج ولا تمايل على المسمى الذى هو اســمه انه واحد أحــد فرد حق دائم عــدل تام بارىء قائم بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم(٢) .

(ج) أن جميع أسماء الله التى تعرف والتى لاتعرف قد خرجت من الألف وكيفيــة ذلك أن الألف ثلاثة أحرف : ألف ولام وفاء ، ومن كل حرف من هذه الأحرف يخرج اسم من أســـماء الله : فالله من الألف واللطيف من اللام والفاصل من الفاء ، وهذه الثلاثة التى تكون هجــاء الألف«ألف. لام. فاء.» يخرج منها بدورها عدد من الأسماء ، فلام الألف التى هى من هجاء الألف الأولى يخرج منها اللطيف من اللام والمجيــد من الميم ، ثم يخرج من ميم الميم التى خرجت من لام الألف اسمان ملك ومهيمن ، ثم يخرج من ميم الملك ولامه وكافه ثلاثة أسماء أخرى هى : المولى والمحيى والمميت ويخرج من ميم المهيمن وهائه ويائه وميمه الثانية ونونه خمســة أسماء المعطى والهادى و ٠٠٠ المكرم والنور والناصر » ٠ فعلى هذا المثال يخرج من الألف جميع الأسماء والصفات(٣) .

فلما سأل الله المؤمنين « ألست بربكم » أبرز لهم كل هذه الصفات التى فى الألف ، واستدلوا من حرفية الألف على فرديته وصمدانيتـــه ، فعرفوا الآيات التى تشير اليها الألف فأجابوا «بلى»

---

(١) كتاب غور الأمور ١١٧ ٠ (٢) المرجع السابق ١١٧ ٠ (٣) المرجع السابق ١١٧ ٠

الفصل الثاني

العلوم

١ - العلم والعلماء
٢ - الأصل القديم
٣ - الظاهر والباطن
٤ - المعرفة
٥ - الحكمة
٦ - الولاية

الفصل الثـــانى

العـــلوم

نقد العلماء ــ اهـــل الحديث ــ القراء ــ القصاص ــ الـــوعاظ ــ الزهاد ــ الصوفيـــة ــ المتـــكلمون ــ غاية العلم ــ تقسيم العلوم ــ الأصل القديم ــ النظام الباطن ــ المعرفة ــ الحكمة ــ الولاية ٠

١ ــ العـــلم والعلمـــاء :

بدأ الترمذى نظريته فى المعرفة بالنظر فى جميع أصناف العلوم فى عصره وبالتعرض لجميع أصناف العلماء ، فعرض أقســام العلوم على نظريته كما عرض أصناف العلماء على مثله ، وبدأ فى تأسيس نظريته بالنص على ما يجده من فرق بين ما يذهب اليه وبين ما يجده فى عصره ٠

أ ــ نقـــد العلمـــاء

اهل الحديث :

١٧ ــ نظر الترمذى فى أهل الحديث ومنهجهم فانكر عليهم ، ونقم منهم ٠ غير أنه لم يستطع أن ينكر عليهم الانكار كله ، ولا أن ينقم منهم كل شيء ، فرأى أن من أهل الحديث رواة ، هم الذين يعنيهم بنقده وهم أهل عصره ، كما رأى أن منهم وعاة هم الذين ينشدهم ويدعـــو اليهم ، وهم قوام مذهبه الذى يدعو اليه ٠ « والرواة يستوفون الأسانيد ووجوه الاسناد ، ويتخيرون النقالين والحملة بهـــذه الرواية على أهوائهم ،

فذلك قصدهم ، ليسوا من العلم والانتفاع به فى شىء . لم يقفوا على ناسخها ومنسوخها وعلى عامها وخاصها وعلى غوامض تأويلها . انما شأنهم الكتابة والحفظ ، فاذا احتاجوا الى ذكره مروا فى أبوابها وأسانيدها ووجوه رواتها ثم لا يلتفتون الى شىء وراء ذلك ويظنون أنهم قد فرغوا من العلم .. فهؤلاء الرواة ليس بأيديهم الا ذرو الكلام ، وليس بأيديهم من العلم الا قشره»(١) .

فبعض رواة الحديث عنده ليسوا من العلم فى شىء لما ينقصهم من التفقه فى الدين . وما يظنونه علما ان هو الا قشر وكلام وما هو من العلم فى شىء ، ثم هم بعد ذلك أهل هوى يتخيرون النقلة والرواة على أهوائهم ويقيدون من الحديث ما يوافقهم . ولذلك باءوا من العلم بقشره . « فأما اللباب فبأيدى الوعاة فالنفع باللباب لا بالقشر .. فالوعاة قوم سمعوا أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أئمة الدين الثقات المرضيين فرعوها فكان من رعايتها أن استنبطوها وكشفوا عن معانيها وقلبوها ظهرا لبطن تفتيشا عن وجوه التأويل فربما تغير المعنى بحرف واحد من حروف المعجم .. فالوعاة هذا شأنهم انما دهرهم فى كشف الغطاء من المعانى وطلب حسن التأويل(٢) » .

والوعاة هؤلاء الذين ينشدهم الترمذى لم نعرفهم بين أصناف العلماء فى عصره . فهم قوم جمعوا بين المنهج النقدى لأهل الحديث وبين منهج آخر هو كشف الغطاء عن المعانى وطلب حسن التأويل .

غير أن الترمذى فى نقده للرواة ينصرف الى الطائفة الدنيا منهم . تلك الطائفة التى لم ترع هذا القدر الضئيل من المنهج النقدى الذى التزمه أهل الحديث .

وهناك طائفة أخرى من أهل الحديث التزمت المنهج النقدى غير انها قصرت فى هذه الناحية الجديدة التى ينشدها الترمذى « كشف الغطاء عن المعانى وطلب حسن التأويل » فهى لذلك لا تنجو من نقده ، أما هذه الطائفة فيسميها طائفة النقلة .

« والنقالون قوم يسوقون الأسانيد ويحفظون عدد الوجوه والطرق، فهذا الدهر مشغول بذلك لايلتفت الى معانى الحديث ، همته الأسانيد

---

(١) كتاب الفروق ٧٣ ب
(٢) المرجع نفسه ٧٣ ب

والطرق ، فلو أخذ أحدهم بشىء يسير من الدين لم يتوجه لمقـــال جوابه ... (١) » .

أما الطريق الذى يرسمه الترمذى لأهل الحديث فى عصره وينبههم الى سلوكه فهو طريق غير طريق النقلة للأخبار ، هو طريق المؤدين اليها . والمؤدى هذا هو رجل قصد أئمة الهدى ، والذين عرفوا بالصـــدق فى الآفاق والأمانة وحسن الأداء فحمل عنهم أخبار الرسول صلى الله عليه وسلم وسننه وتفسير الشريعة « فهؤلاء قوم تلقــوا عن الرجال ونقــدوا الكلام (٢) » .

ولكن من أئمة الهدى هؤلاء ؟ هل هم الثقـــات من أهل الحديث ؟ أو هم طائفة أخرى ؟ هم قوم يؤخذ عنهم أخبار الرسول وسننه وتفسير الشريعــة : فهم طائفة أخرى غير أئمــة الحديث هم الوعاة لا الرواة وهم المؤدون لا النقالون هم طائفة توافرت فيهم خصائص الثقات من أهــل الحديث الى منهج آخر فى فهم الدين هو الذى سيتضح لنا كلما مضينا مع الترمذى فى فهم مذهبه .

القـــراء :

١٨ ــ يعطف الترمذى بعد ذلك على القراء فيرى أنهم قوم لم يحملوا كتاب الله كما يدعون ، انما هم قوم يتلونه فحسب ، فحمل كتاب الله لا يكون بحمل حروفه وألفاظه فقط ، انما يكون بحمل معانيه فى القلب وبحمل حروف ألفاظه على اللسان وبحمل كسوته فى الصدر ، وفى غير ذلك انما هو تلاوة لا تجدى شيئا .

« فحملة القرآن من حمـــل معانيه قلبا ، وحمـــل حروفه منطقا ، وحمل كسوته صدرا ، فان القرآن كلام الله عز وجل ، وعلى كل حرف منه نور ، وذلك النور كسوته ، فهو يطلب قلبا طاهرا ونفسا صافيــة وصدرا مشروحا حتى يلج ذلك النور مع الحروف فاذا لم يجد قلبا بهذه الصفة وقف خارجا ولم يكن فى القلب الا معانى الحروف أعنى معـــانى الحروف علما . قال الله تعالى « يأيها الناس قـــد جاءكم من الله نور وكتاب مبين » فالـكتاب هو الحروف المؤداة المنتظمة بنظامه المتضمنة

---

(١) كتاب الفروق ٨٣ أ .   (٢) المرجع نفسه ٨٣ أ .

معانى كثيرة والنور كسوته والـكتاب مشتق من الـكتب وهو النظـام ومنه سميت الـكتابة . والقراءة اتباع الحروف بعضها بعضا . قال الله تعالى (فاذا قرأناه فاتبع قرآنه» فاذا وجد قلبا طاهرا حل به تبعـه النور فأضاء الصدر بمعانيه واذا لم يجده بقى (علم) الحروف وعلمه بلا نور فلم يضىء الصدر بمعانيه ولم يصر الاخبار كالمعاينة .. (١)) .

فحمل القرآن انما يحتاج الى قلب طاهر ونفس صافية وصـدر مشروح بالايمان كى يدرك معانيه وكسوته ، أما قراءة القرآن واداؤه بغير هذا القلب الطاهر والنفس الصافية والصدر المشروح فانما هى اتباع الحروب بعضها لبعض وتحصيل لمعـانى الحروف علما فحسب ، فاذا لم يجد قلبا بهذه الصفة وقف خارجا ولم يكن فى القلب الا معانى الحروف أعنى معانى الحروف علما .

فالقراء انما يحصلون معانى القرآن علما فحسب ، وأما الترمذى فهو يدعوهم لتحصيلها علما ومعرفة كى يكونوا من حملة القرآن ولا يكون ذلك الا بالقلب الطاهر والنفس الصـافية والصـدر المشروح ، فللقرآن حقيقة لا يدركها القراء وانما يدركها حملة القرآن وهى ما يدعو اليه الترمذى ابدا ونراه يسهب فى ايضاحها والتنبيه اليها . « وانما القرآن كلام الله سـبحانه تـكلم به وكلم به عبـاده وانزل كلامه وحيـاً تنزيلا مع الكسوة وكسوته نوره وقال : « يأيها الناس قد جاءكم نور من ربكم وكتاب مبين » فالنور الذى من الله تعالى هو أصـل الأنوار انشعبت فصار فى كل حرف منه شعبة ، ثم الفها العـالم الجواد الجليل بعلمه وحكمه وعدله فقسمه بين الحروف . والـكتاب هو الحروف المنظومة والكتب النظام ومنه سميت الكتيبة فى الجيش لأنها تتبع بعضها بعضا فتلك الحروف المنظومة المؤلفة هى الـكتاب ألفها رب العـالمين بجوده ولطفه ثم بحكمته وعدله ثم أجراها من المجـرى بعزة محشـوة بتلك الحروف بأنوار المعانى ثم أنزلها برحمته تنزيلا متضمنا وحيه فيها المنن واللطائف لابراز المـكنون والعطف على أحبابه ، والفرائض والحـدود للعبودة ، والنذارة والبشـارة للمعونة ، والهـدى والبيان الشافى لمـا فى الصدور من سقم النفس لاتخاذ الحجة(٢) » .

هناك اذن منهج آخر فى العناية بالقرآن وعلومه ، فى حمله وفهمه، وهذا المنهج انما يختلف كثيرا عن منهج القراء الذين وقفوا عند الظاهر .

---

(١) كتاب الفروق ٨٢ ب . (٢) كتاب الاكياس ٥٩ ـ ٦٠ .

القصـــاص :

١٩ — يعرض الترمذى كذلك للقصاص فيراهم بعيدين فى منهجهم عما يجب ان يكونوا عليه ويفرق بينهم فى شمائلهم وأحوالهم وبين طائفة اخرى يسميها المـــذكرين هى ماينشدها ويدعو اليها . ولقد نقم على القصاص أشياء نستبينها فى نص له فى ذلك : « والقاص رجل حفظ قصص الأمم فصيرها للناس منطقا وقص عليهم نبأهم ليأخذ بقلوبهم لشهوة درك تلك الأخبار ، فان للنفوس جمامة وتطلبا للأخبار فمن كان فى قصصه صادقا فهو محمود وهو بعيد من الذكر ومن لم يكن صادقا فهو كما وصفه منصور بن عمار فى مجلس له ذكر انه فى المشبهين من السؤال بالقصاص : الحمد لله رب العالمين ، والعاقبة للمتقين ، كم من رجل هو أبلغ منى كلاما ، وأجود منى لسانا ، وأوصف منى لما يريد ، فيما يبدى من القول ويعيد ، فقد تركتموه معاشر القصاص كليل اللسان ، بما أوغرتم من سبيل هذا الشأن ، الذى تركتموه بعد جدته رثا ، وبعد سمانته غثا ، وبعد كسوته عريانا ، حتى كان قائله فى الناس شيطانا ، ليس للمتكلم اليوم عند الناس قيمة ، ولا له عقل ولا بقية ، وذلك أن أحدهم اذا تكلم زعق أو نعق وصاح ونادى ، فاذا اجتمع عليه الجموع ورجا منهم برقة القلوب هدأت لكلامه العيون وحق لها وهو مخالف لما يقول ، فاذا عرف حد ما صار اليه الجلساء من القسوة والجمود وترك البكاء استعان بآخر قد ربض فى مجلسه يقرأ ، فان لم تجر الدموع ، وضنت عليه بمائها العيون حدث بحديث فيه ترقيق يلتمس به منهم رقة القلوب وأخذ فى سرد قصة داود وأيوب ويونس ويوسف ويعقوب عليهم السلام ، فاذا أبكاهم بقصصه انتهزهم وكانوا فرصة من فرصه ، ثم وقف وقال غريب عن بلاده اغترب عن أهله وأولاده واخرجته الحاجة من بلده وأنف من المسألة رجاء سد فاقته فأنزل بكم اليوم حاجته وانه منكم اليوم لمستحى ، ثم يظهر كأنه على اثر المسألة بكى ليحقق الباطل بتبكيته . لو استحييت من شىء كففت عن المســـألة ولم تجعل القصص لك مأكلة . لو عرفنـــاك ما سلمنا عليك ، ولا جلسنا اليك[1] » .

فالقاص رجل يريد ان يأخذ بقلوب الناس بما يقص عليهم ، وبما يعنى به من اجابة شهوات نفوسهم الى معرفة الأخبار وتتبع القصص والآثار .

---

(١) كتاب الفروق ٨٣ب ، ٨٤ أ وقع اضطراب فى النص قومناه بحسب الاستطاعة .

وقد يطلب ذلك رغبة فيه وشغفا به وقد يطلبه انتهـــازا للفرص وطلبا للمال غير أن هذا وذاك وان اختلفا فى الغاية فانما يعنيان بمنهج واحد هو منهج القصاص وهو يختلف عن منهج المذكرين ، ولا يفوت الترمذى أن ينص لنا على مابين المنهجين من خلاف .

« والقصاص يقص آثار قوم قد مضوا ويخبر عن أنبائهم وما لقوا فى جنب الله من الأذى وما لقى الرسل من عتو العبيد الأباعد فهو مقتص لآثارهم مؤد اليك اخبارهم من بدء الخلق وقصص الأنبياء .. فالاقتصاص هو تتبع الشىء » والمذكر يذكر المؤمنين بما قد وضع الله فى حشـــو ايمانهم من الوعد والوعيد والحساب فالمذكر يفسر ذلك المجمـــل من الايمان .. فالمذكر يذكر القلوب المتثاقلة المائلة عن الله بشهوات النفس بالوعد والوعيد وذكر القيامة وصفة الملـكوت لتخرج من غفلتها ورقادها ليردها الى الله عز وجل[1] » .

فالمذكر يفسر المجمل من الايمان والقاص يقص اخبار الأمم السابقة فللمذكر منهج يختلف كل الاختلاف عن القاص سواء كان ذلك فى فهم الدين أو فى الدعوة اليه .

الوعــــاظ :

٢٠ — ويعرض الترمذى كذلك للوعاظ فلا يحمد لهم ذلك وان كان يرى بينهم الصادقين ، ونراه يعرف لنا الواعظ فى شىء من الاستخفاف اذ يقول : « والواعظ رجل حفظ رقاق الأحاديث والكلام من صـــفات الموت والقبر والقيامة والجنة والنار ووفاة الرسل والمصائب التى حلت بالأمم حتى يرقق القلوب ويلين النفوس ، ثم يعظهم فمن بين صـــادق فى عظته محتسب يبتغى وجه الله ومن بين كاذب .. يبتغى حطـــام الدنيا[2] » . أما سبب هذا الاستخفاف فيرجع الى المنهـــج العلمى للوعاظ اذ وقفوا عند حظ من العلم لم يتخطوه وعنـــد موضـــوع يجتازوه ويشرح لنا الترمذى ذلك فى نصه : « والواعظ الذى علمه الوعد والوعيـــد . يقبح القبيح من الأعمـــال ويزجر نفسك بالعظـــة

(١) كتاب الفروق ٧٤ أ .

(٢) المرجع نفسه ٧٤ أ .

من أنبــاء الأولين ماذا حــل بهم ، فتزجر النفوس بما يكشــف لهم من الغطاء ويصف نعمة الله عز وجل اليهم ، فهذا واعظ وليس بداع . لأن الداعى الى الله هو الذى يظهر مقامه فى القربة فيدعو الخلق الى الله والداعى الى الخيرات هو الذى يعمل الخيرات على الصدق ، ثم يدعو الى الخيرات ، والواعظ فعله ماذكرنا وصدقه مشوب(١) » .

ان المنهج الذى يرضاه الترمذى فى موضوع الوعظ هو منهــج الدعاة الى الله وهؤلاء هم الذين يظهــر مقامهم فى القربة فيــدعون الى الله على بصيرة ومشاهدة هم أهل المعرفة الذين وصلوا الى الله وهم على ضربين : صديقين ولا يكونون الا من أمة محمد دون بقية الأمــم وصــادقين أقل من هؤلاء درجــة . « والداعى الى الله على ضربين داع الى الله وداع الى سبيل الله وهو الخيرات . فالداعى الى الله يدعوك الى تطهير القلوب وتصفية الأخلاق ليصير قلبك طاهرا من دنس الآثام وحرا من رق النفس .. فالداعى الى الله عبد قد خلص قلبه الى الله وسار بك فى الملــكوت وشهد قربه ومقامه من الله وتتابعت على قلبه خلع المــاجد الــكريم من الأنوار .. فصار حرا طاهرا فانفتح له الطريق على الستر الى الله تعالى « قل هذه سبيلى أدعو الى الله على بصــيرة» اى على معاينة ومشاهدة القلب ذلك المحل الذى أدعو الله اليه .. « أنا ومن اتبعنى » فلم يجعل هذا الا لمتابعى محمد صلى الله عليه وسلم على طهارة وتخلق بأخلاقه .. فهذا صديق ، والداعى الى سبيل الله هــو الصادق ، وهو متعلق بالباب(٢) » .

فالدعاة الى الله هم اذن طائفة أخرى غير الوعاظ ، هم طائفة من العارفين من الصديقين والصادقين وهم المثل الذى ينشدهم مــكان الوعاظ ، ولــكن كيف يستطيع الوعاظ ان يصلوا الى درجة الدعاة الى الله ؟ هذا ماوضحه لهم الترمذى فى كتــابه الذى كتبــه عن الدعاة وصدقهم وأحوالهم « كتاب الأكياس والمغترين ص ٨٢ » هذا الــكتاب الذى لم يصل الينا وان كنا نستطيع أن نتبين شيئا عن موضوعه فى تتبعنا لعناصر المعرفة عند الترمذى .

---

(١) كتاب الفروق ٧٤ أ . (٢) المرجع نفسه ٧٤ أ .

الزهـــاد :

٢١ ــ ينظر الترمذى كذلك فى احوال الزهاد فيرى طائفة قـــد اقبلت على أعمال الجوارح فصرفت اليها كل عنـــايتها واهتمت بأمر ظاهرها فبالغت فى تطهيره أما أعمال القلوب فهى غير مستقيمة ، وأما أمر الباطن فهـــو خرب دنس ٠٠ تحلوا بالأعمال الظاهرة على الجـــوارح عنـــد العامة ، ورضوا فيمـــا بينهم وبين ربهم أن يكونوا فى أخلاق الشياطين فى الباطن(١) » .

أما المسائل التى يأخذها الترمذى على هذه الطائفة فهى كثـــيرة ، منها مايرجع الى حب الرياسة وطلب المنزلة بأعمال البر والاحسان ، ومنها مايرجع الى مراءاة الناس ومباهاتهم بأعمـــال الخير ، ومنهـــا مايضل فيه الانسان من طريق الـــكياسة والرشاد .

أما مسائل النوع الأول وهى طلب الرياسة بالاحتساب فينقـــدها اذ يقول : « واذا ســـار فى ميدان المحتسبة وســـمى نفسه محتسبا وظفرت نفسه بعز الثناء والمحمدة ترأس فى ذلك وتأصل»(٢) .

ويضرب لهذا النوع بعض الأمثلة كالاحتساب بالأذان والتطاول على الناس بذلك ، والاحتساب بالمرابطة وتغسيل الموتى واتخاذ ذلك وسيلة للظفر بالثناء والمحمدة ، ويختم ذلك بقوله : « فهـــؤلاء مـــكتسبة لا محتسبة لأنهم بتلك الحسبة التى أظهروها تأمروا ونالو الرياســـة وركوب الأعناق عند الخلق ، فتقووا بها على أمور لم تكن تنفذ لهم ذلك أبدا لو لم ينسبوا الى الحسبة فانما تزينـــوا عند الخلق بهذا فتقـــدموا بها حتى وصلوا بذلك الى نهمتهم من الدنيا فهؤلاء متأكلة»(٣) .

وأما مســـائل النوع الثانى وهى ما يرائى به الزهاد الناس فينتقد منها ما يقبل عليه بعضهم من مجـــاورة البيت والاشتغال بأعمـــاله من التجـــارة ، « واذا جاور البيت أظهر الجـــود وهو هناك طالب دنيا قـــد تفسح فى تجارة عريضـــة وبضائعه مترادفة عليه من النواحى(٤) » كمـــا

---

(١) كتاب الأكياس ١٤٨ . (٢) المرجع نفسه ٥٤ . (٣) المرجع نفسه ٥٥ .

(٤) المرجع نفســـه ٥٥ .

ينتقد منها كذلك العناية بزخرفة المساجد للمباهاة والمراءاة واعتبار ذلك من اعمال البر « ونجده يبنى مسجدا ويزخرفه ويزعم انه يعظم بيت الله تعالى (١) » .

وأما النوع الثالث الذى يضل فيه هذا الزاهد طريق الكياسة والرشاد فهو تلاوته للقرآن وهمته فى ذلك على غير الوجه الذى يجب أن تكون عليه .. « واذا تلا القرآن فهمته اذا ابتدأ فى السورة انتهاؤه الى آخرها وقصده اقامة الورد واختتام القرآن هذا كهذ الشعر ونثرا كنثر الدقل (٢) » .

وليس كل مايأخذه الترمذى على الزهاد ينحصر فى عنايتهم بأعمال الجوارح والظواهر دون أعمال القلوب والجوارح ، انما يأخذ عليهم شيئا آخر ، ذلك هو التعلق فى أمر الدين مما يدفع بهم فى طريق الضلال وذلك لتضييعهم للفرائض واقبالهم على النوافل ، ويرى أن ذلك هو الذى ذكره الله تعالى فى قوله : « ورهبانية ابتدعوها ماكتبناها عليهم ». « فهذا مغتر قد ضيع الفرائض وأقبل على التطوع ، ثم يجهد نفسه فى التطوع كذلك فهو كما وصف الله تعالى « ورهبانية ابتدعوها ماكتبناها عليهم الا ابتغاء رضوان الله » ثم ذمهم فقال « فما رعوها حق رعايتها » لأنهم ضيعوا الفرائض وقصروا فيها واقبلوا على التطوع (٣) » .

ولعل أشد ما كان ينقمه الترمذى على الزهاد ــ اذ كان سبب ما اندفعوا اليه من الضلال فى أمر دينهم ــ هو اغفالهم للعلم ، ولكن اى علم ؟ هو ذلك العلم الذى يدعو اليه الترمذى والذى ينقص الزهاد كبقية أصناف العلماء فى عصره « قال أول عبادة الرب العلم فاذا علمت عرفت فاذا عرفت عبدت (٤) » . فلا عبادة بدون معرفة ولا معرفة بدون علم وهو أول عبادة الرب وهو الذى ينقص الزهاد .

الصوفيـــة :

٢٢ ــ نظر الترمذى كذلك فى احوال الصوفية فى عصره فانتقدهم واسرف فى انتقادهم ، انتقدهم لما وصلوا اليه فى أحوالهم من انحلال

---

(١) كتاب الأكياس ٧٦ . (٢) المرجع نفسه ٥٩ . (٣) المرجع نفسه ٣٠ .

(٤) المرجع نفسه ٣٣ .

يفصله فى هذه الصورة التى يرسمها لصوفية عصره ، وانتقدهم كذلك لمنهجهم فى التصوف اذ صار التصوف بينهم علما يخلو من كل معنى من معانى التربية والمعرفة .

أما الصورة الأولى فيفصلها فى هذا النص الذى ينتقد فيه فتاوى الصوفية فى عصره اذ يطلق عليها اسم المصائد ويباعد بينها وبين صفات المآوى الحقيقية التى يجب أن تتوافر فى مآوى الصوفية : والمصيدة لرجل هيأ بيتا للمتنابين ، فأثار فيه الذكر واصوات القراء ، فتلك المصايد تشهره فى البلاد وتصيره مجمعا للرجال والنساء ، وتعينه (على) الكلام ، فاذا أظهر زهدا وخلقا انضمت اليه هذه الطبقة المتمزقة المتآكلة لحطام الدنيا بتلك الخرق التى عليه ، وذلك التماوت الذى يراه الناس ، ونفسه بلا خشوع فى الباطن ؛ أكسل قوم فى العمل واجهم قوم حلوقا عبيد البطون أسراء الحلوق ، فمزاود الأرامل هناك تعقد ، وحزم المخدوعين هناك تحل ، وأحمال المغترين بهم من الطعام تحط ، فمنهم من دهرهم يذمون الدنيا ويقيمون على أهلها معاولهم ، وقد صيروا هذا البيت مصيدة لما يستغلون به من الأغنياء ، فهم فى عيالة الأغنياء والسنتهم مشغولة بتمزيقهم وذم غناهم (١) » .

وأما موقف الترمذى من منهج الصوفية فى عصره فيشرحه لنا شرحا واضحا فى نقده لهذا المنهج اذ يقول : « وجعلوا عيوب النفس علمهم وحديثهم فبقوا مع هذا الحديث ومع الاستقصاء على انفسهم فى طلب العيوب وحديثهم فبقوا مع هذا الحديث ومع الاستقصاء على انفسهم فى طلب العيوب واستخراج مكامنها تكايسا وتحذلقا فى الكلام، فوقفوا فى ظلمة الاغترار هذا علمهم ورأس مالهم فلا يزالون الشهر والدهر ينقرون ويبحثون عن خدع النفس فى باب المعرفة وفى شأن الوصول الى الله تعالى فيقولون هذا عيب وعلمك بهذا العيب عيب والتفاتك الى هذا العلم عيب كلام مسلسل كأنه من كلام الشياطين يفترون ويغرون الناس بأن هذا دقيق كلام العارفين . فلو أن انسانا قعد فتفكر فى خبث النفس ودهائها ، فكلما اطلع على خبث فى مكانها اتخذه علما وكتبه فلا يزال هذا شأنه عمره ، اذن لملأ بيته ودنياه كتبا وقولا وبقبقة وهو فى غرور عظيم قد عجز عن النظر الى منن الله تعالى والى اختيار الله والى علم تدبيره و (غفل) عن علم الله . ذاك علم المنفردين

---

(١) كتاب الفروق ٨٥ ، ٨٦ .

والوأصلين اليه والمتصلين به وهذا يريد أن يصل إلى الله رجوليـــة واقتدارا ... (١) » .

فعلم الصوفية فى عصره كلام مسلسل كانه من كلام الشياطين ،وذلك انهم فى منهجهم انصرفوا الى النفس وعيوبها أرادوا استقصاء ذلكليقفوا عليه وليخلصوا أنفسهم منه ليصلوا الى الله رجولية واقتدارا ونسوا بعد ذلك منن الله تعـالى ولطائفه قد عجزوا عن النظر اليها كما عجزوا عن النظر فى علم التدبير وفى علم الله .

هناك اذن علم التدبير وعلم الله وعلم اللطائف .والنظر وهذه العلوم هى التى تنقص منهج الصوفية فى عصره وهى التى يدعو اليها الترمذى صوفية عصره ليتم لهم منهجهم فى المعرفة .

اهـل الـرأى :

٢٣ ــ نظـــر الترمذى فى أهل الرأى فـكان أقسى عليهم منه على أى طائفة أخرى من العلماء . فأطلق قلمه فى نقدهم ونقد أحوالهم ومناهجهم، وعلى قدر منزلتهم من عصره على قدر ما خصهم به من نقد . فقد كانوا الفئة الكثيرة من العلماء ، غلبوا على بقية الطوائف كما غلب منهجهم على بقية المناهج ، واستأثروا دون البقية الأخرى بجاه العلماء ومنزلتهـم بل كانوا يستأثرون باسمهم ، ولذلك لا نعجب اذا وجدنا الترمذى يسرف فى نقدهم ، فهم رمز علماء عصره ورمز جميع المناهج الظاهرة التى لايرضى عنها . ولئن كان الترمذى قد نقد جميع الطوائف الأخرى مرة ، فانه ينقد أهل الرأى مرتين : ينقدهم من ناحية انهم الصورة العامة لعلماء عصره ، وينقدهم من ناحية أخرى هى ناحية مناهجهم الخاصة وموضوع علمهم كما نقد بقية الطوائف الأخرى .

والصورة التى تركها لنا الترمذى عن أهل الرأى فى عصره وأحوالهم صورة قاسية لاذعة ندعه هو يصور قسماتها فى بعض نصوصه « فتفقد هذا من أهل زمانك تجد هذا منهم ظاهرا ، فلذلك ذلوا وصاروا عندالعامة متهمين تحلوا بالأعمال الظاهرة على الجوارح عند العامة ورضوا فيما بينهم وبين ربهم أن يكونوا فى أخلاق الشياطين فى الباطن ، وذلك مثل الغش والغل والحقد والحسد وطلب العلو وطلب المنزلة عند الناس .وحب الجاه.

---

(١) كتاب الاكياس ٩٥ ، ٩٦ .

والفرح بالحياة وحب الثنـاء المحمدة وخـوف الفقر والـكيد والغضب وحب الرياسة والعداوة والبغضاء والطمـع والرغبة والرهبة والحرص والشح والبخل والتعظيم للأغنياء والاستهانه بالفقراء من اجـل فقرهم ، والبدح والأشر والبطر والتحبب الى الناس بما يحب الله فاذا خلا فبما يكره الله وجمع الدنيا للفخر والتكاثر والخيلاء والتنافس فى الدنيـا والمباهاة والرياء والسمعة والاعراض عن الحق استكبارا والسفه والخوض فيما لا يعنيه وكثرة الكلام وفضول الكلام وفضول الطعام والصلف والمن والأذى واختيار الاحوال والتملك فى الأمور والاقتدار فى الأمور ونسيان النعمة وترك ذكر المنعم والعمى عن احسان الله وافتقاد الحزن من القلب والخشية والانتصار للنفس اذا نالها الذل وترك الانتصار للحق واتخـاذ اخوان العلانية على عداوة فى السر والأمن لسلب ما أعطى وترك الهدى حتى يشـارك فى الأمور والانقياد للهوى وشهوة الكلام والشهوة الخفيـه والاتكال على الطاعات والهرب من الذل فى هجنة من الحق وطلب العز والمكر والخيانة والمخادعة وطول الأمل والتجبر وعزة النفس وخوف سقوط المنزلة فى عيون الخلق وذهاب ملك النفس اذا رد عليه قوله والتماس المغالبة لا لله والقسوة والفظاظة وغلظ القلب وغيظ النفس والغفلة والركون الى الدنيا وسـوء الخلق والفـرح بالدنيا والحـزن على فواتها والأنس بالمخلوقين والدهشة اذا عجز عن رؤيتهم والمران فى الـكلام والجفـاء والطيش والعجلة والخفة والحقـد والدهاء والجربذة وقلة الحياء وقـلة الرحمة (١) .. » .

هذه هى الصورة النفسية لأهل الرأى فى عصر الترمذى وهى من ناحية أخرى الصورة النفسية لعامة طوائف العلماء فى عصره ؛ وهو فى نقده لأهل الرأى لا يقف عند هذا الحد المجمل بل يفصل لنا نواحى نقده هذا فى نصوص أخرى .

دخل الترمذى الى ميدان الفقه فرأى طائفة من الحيل والمخـارج فأنكر الدوافع النفسية التى تدعو اليها كما أنكر المنهج الذى اصطنع فى ذلك وذهب فى انكارها والتنديد بها فعدد طائفة منها واطلق عليها اسم المسائل العفنة نعرض لطائفة منها على سبيل المثال لنتبين وجه نقده لها :

« ومن ذلك الاحتيال فى ابطال الشفعة والاحتيال فى ابطال الحقوق التى يخاف لزومها اياه .. فذهب هذا المغتر فنصب له حيلة من طريق

---

(١) كتاب الأكياس ١٤٩ ، ١٥٠ .

العلم على مخاتلة وتمويه ان يشترى جزءاً من اجزائها بأكثر الثمن الذى سمى حتى يصير شريكا ثم يشتري الأجزاء الباقية بشيء قليل حتى يعجز الشريك الآخر عن ذلك الثمن الذى ادى فى الجزء الأول .. فهذا حيلة اصحاب السبت الذين قيل لهم كونوا قردة خاسئين حيث نهوا عن العمل يوم السبت فهيأوا قبل يوم السبت حظائر على السواحل حتى جاءت الحيتان يوم السبت فدخلوا الحظائر فسدوا الحظائر وقالوا انما نهينا عن الصيد وليس هذا باصطياد فمسخوا قردة بما خادعوا الله قال الله تعالى « فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين (١) » .

« ومن ذلك هذه الأشربة الخبيثة التى انما حرمت لذهاب العقول وسكر الصدور وشره النفس وظهور الفساد فى الأرض ، فذهب هذا المفتر فعمد الى عصير فطبخه حتى اذا بلغ مبلغا من الطبخ غلظ عليه وذهبت شدته نبذ عليه الماء حتى رق بعد أن كان غلظ حتى عاد لشدته ثم غلاه غلية .. ثم قال قد طبخناه على الثلثين وانتهينا الى الحد المحدود وهذا نبيذ ، وانما يسكر كثيره ولا يشرب منه الا بمقدار لا يسكر . وانما حرمت الخمور والخمر هو نيء وهذا طبيخ . فتراهم سكارى مع الهذيان بوالين فى الأسكة يتلوثون فى القيء يقولون ليس هذا بمسكر ، ويروون احاديث أكاذيب كلها من طريق المفترين » (٢) .

« وكذلك شأنهم فى التحليل والأحاديث متواترة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : (لعن الله المحلل والمحلل له) وعمر رضى الله عنه يقول (لا أوتى بمحلل ولا بمحلل له الا رجمتهما) وابن عمر رضى الله عنه يقول (لا يزالان زانيين وان مكثا عشر سنين) وعلى رضى الله عنه يقول (من يخادع الله يخدعه) . وابن عباس رضى الله عنه مثل ذلك . وعثمان رضى الله عنه يقول (لا ، حتى يكون نكاح زغبة دنسة) فهذا زلة من أباح هذا وقد ظهر من هذا فساد عظيم . فترى المرأة تتزوج فى السر فان جاءت بولد انكر الرجل تزويجها وتنفضح المرأة والعشيرة وتبطل الأنساب . فاذا كان النكاح ظاهرا وتسامع به الناس لم يقدر الزوج أن ينكر .. (٣) » .

---

(١) كتاب الأكياس ١٣١ ، ١٣٢ . (٢) المرجع نفسه ١٣٢ ، ١٣٣ . (٣) المرجع نفسه ١٥

هناك طائفة أخرى من المسائل العفنـة التى يأخذها الترمذى على الفقهاء (١) ولكنا لا نستطيع ان نمضى معه فى استقصائه ، ويكفى أن نشير الى أن له فى هـذا كتابا ألفه فى مناقضة الفقهـاء وخدعهم وحيلهم ، والغريب فى أمر هذا الكتاب أن يسميه كتاب العلوم ، فهو نقد لمنهج الفقهاء على ضوء المنهج الذى يدعو اليه الترمذى .. « ولنا فى هـذا كتاب سميناه كتاب العلوم ألفته نقضا على هؤلاء المخادعين من أصحاب الحيل الذين يحتالون بما يبطلون به أحكام الدين يريدون أن يتخلصوا من أحكام لزمتهم ، ويقولون ان هذه أحكام لم تلزمنا فنحن نحتال فنفر من لزومها فيقال لهم قد تسترتم بهذه الكلمة وهذه أشياء قد خلطتموها فلبستم على انفسكم ما لزمكم بما لم يلزمكم (٢) .. » .

فهم يحتالون بالعلم اذن ليفروا من بعض الأحكام ، وهذا هو ما يأخذه عليهم الترمذى ، ثم يلتمسون لأنفسهم عذرا بعد ذلك بأن هذه أحكام لم تلزمهم وهو مالا يقرهم عليه الترمذى . فهو يأخذ عليهم :

١ ــ مخادعتهم لأنفسهم فى المنهج العلمى بالاحتيال .

٢ ــ تخلصهم من بعض أحكام الدين التى لا تجرى على هواهم .

وهم فى هذا وذاك انما يحكمون فى الدين برأيهم وهواهم ويغفلون عما وضعه الله فى ذلك من حكمة الشريعة هذه الحكمة التى تغيب عن اهل الراى لأنها لا تتوافر الا لمن يعنى بعلوم الحكمة والمعرفة. وهى من علوم الباطن وليست من علوم الظاهر .

ولكن لم اندفع أهل الراى فى هذه المخادعات وهذه الحيل والمخارج ؟ لم يغفل الترمذى عن تعليل ذلك فرآه يرجع الى ثلاثة أمور كانت موضوع نقده كذلك .

أما أول تلك الأمور فهو موضوع الفقه نفسه فموضوع الفقه كما يرى الترمذى لا يخلق فى الفقيه ضميرا ولا يبعث فى نفسه ورعا « قال له قائل نرى صنفين فى هذا الدين صنفا ينتحلون الفقه وعلم الرأى وصنفا ينتحلون الحديث ونلاحظهما ، فنرى أصحاب الراى أكثر تهافتا وزللا

---

(١) وذلك مثل قولهم : الوالد مطلق اليد فى مال ولده اذا احتاج . واذا أبرأت المرأة زوجها من صداقها برىء الزوج ، الاستهلاك فيما بين الشركاء فى التجارة ، الوصى يعمل برأيه فى الوصية .

(٢) كتاب الأكياس ١٥ ، ١٦ .

واقسى قلبا واخشن جانبا واكثر تناطحا وتحاسدا من أهل الحديث فمن أين هذا ؟ قال ان هذه الشهوات فى النفوس عاملة وللقلوب عن الله شاغلة، وللأرواح مثقلة فهى محتاجة الى الوعظ ، وأين أصحاب الفقه من هذا الذى يقضى عمره فى تعلمه الى أن يفارق الدنيا ، فهم انما تجرى على سمعهم خدائع الناس ومخاتلاتهم وجنايات بعضهم على بعض ، فهم الشهر والدهر فى ذكر تلك الأشياء ، كيف يردونها الى الأصول التى فى أيديهم ، فانظر فى علمهم الذى قيدوه فى كتبهم من علوم الأحكام أحسبه يقع فى أكثر من ألف مجلد ، فهل ترى فى شىء منها ذكر المعاد وصفة الجنة والنار ، وصفة الموت والبرزخ وما فيه من الأهوال وصفة القيامة وأهوال الموقف وشدة الحساب وقطع مسافة النار على دقة الصراط ووزن الأعمال وصفة خوف الخائفين وشوق المشتاقين وخشية العلماء بالله وصفة المتقين والورعين وصفة الزاهدين والراغبين ومنازل الدين ومكايد النفس والعدو والهوى وصفة الأكياس والمفترين وحكمة القرآن ولطائفه وبواطنه وعجائبه ومحاسن أخلاق الكرام فى الدين وأخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم وشمائله وأخلاق أصحابه وسيرتهم من بعده وجدهم واجتهادهم وصدقهم ووفاءهم وبذلهم نفوسهم لله وأخبار الأمم السالفة وما أعطيت الأمم وما فضلت به هذه الأمة وذكر منن الله واحسانه والنظر فى تدبير الله وعجائبه وغرور الدنيا وزينتها وأخبار بنى اسرائيل وعجائب كتبهم المنزلة وعقبى أمورهم كيف علموا وكيف عوملوا ، وبماذا جمعنا من الكرامات فأهل الرأى فى خلو من هذا العلم كله انما استماعهم بالآذان وفكرهم بالقلوب فى خصومات النفوس وشرهم ومكرهم وخداعهم وأحداثهم وخياناتهم . . . فرحت نفوسهم بما أوتوا من العلم وبطرت بما نالت من العلو والتعظيم فتلظت شهوات نفوسهم كالحريق فى أجوافهم وانتفخ الكبر فى صدورهم حتى صير أحدهم عند نفسه كجبل شامخ ذاهبا بنفسه وهاج الحرص والحسد فتنافسوا وتناطحوا على العلم والرياسة شحا وأسفا على فوتها حتى اداهم ذلك الى مشاركة الملوك فى ملكهم فصدقوهم بكذبهم وأعانوهم على ظلمهم وزينوا لهم سوء أفعالهم وهدوهم من الشر ما لم يهتدوا اليه(١) .. » .

وأما الثانى من هذه الأمور فهو يتصل بالمنهج الذى اصطنعوه لأنفسهم وساروا عليه فى استنباطهم ، ذلك أنهم عمدوا الى نوع من المشاكلة بين

---

(١) كتاب المسائل المكنونة ٣ ، ٤ . وقد وقع فى هذا النص اضطراب قومناه بحسب الاستطاعة .

الفروع فسموها قياسا ووقفوا عنـدها ، وهى بعيـدة كل البعد عن القياس ، انما القياس لا يكون لأهل الرأى ولا لعلماء الظاهر ، وهـذه التفرقة بين القياس والمشاكلة توضح لنا الفرق بين المنهج الذى يدعو اليه الترمذى وبين منهج أهل الرأى يومئذ او هى بعبارة أخرى تبين لنا وجهة نظر الترمذى فى نقد منهج أهـل الرأى « القياس الفقهى » على ضوء مذهبه فى المعرفة ومنهجه الذى يدعو اليه ولندع للترمذى الآن أن يصور لنا هذا الفرق .

« المقايسة لعبد طالع أصول الحكمة بنور الفراسة فلما وردت عليه الفروع عرف كل فرع منها ما أصله ومن أين تفرع هذا ؟ فساقه الى اصله فهذا مقايس وفى الفقه قاس وساق بمعنى واحد .. والمشاكل رجل نظر فى الأصـول المرسومة فى التنزيل والمسـنونة فى القـدوة فان القائد صلى الله عليه وسلم قد مر بقيادته سائرا الى الله عز وجـل وأمر اتباعه فسن لنا القدوة وما ان تمسكنا به كنا تابعين له ، وترك العهد الذى فيه رسم الأصول بأيدينا لم يبدل ولم يغير بحمد الله ونعمته لننظر بهذا النور المشرق فى صدورنا فلما وردت هذه الفروع شاكل بعضها بعضا أى فرع أقرب شبها ببعض هذه الفروع ، فالحقه به لما رآه شكله فهذا ليس بقايس هذا مشاكل ، انما القياس أن يقيسه أى يسوقه حتى يرده الى أصله الذى منه تفـرع ، فمن ها هنا كثر التخليط فى هؤلاء المتفقهة يلحقون الفرع بالفرع فيحكمون حكمه ، فاذا قيل من أين ؟ قال قسته ، فاذا قيل على أى شىء قسته فيجىء بفرع آخر فيقال هذا فرع فقل شاكلته ولا تقل قسته ، فانه لا يلزمنى تشبيهك ومشاكلتك حتى تقيس وترده الى أصله لأنه انما لزمه من الأصل بالكتاب والسنة ، فاذا سقت هذا الفرع حتى تلحق بالأصل ، فقد لزمنى كما لزمنى الأصل فانت مشاكل أخذت بمعرفة هذا الأمر من الوسط لا من أصله والأصل هو الحق والعدل ، ولم ترفع معرفتك من الحق والعـدل ولا من التنزيل نصا اذا لم يكن لك حظ من العدل والحق (١) .. » .

فالقياس اذن هو سوق الفرع الى الأصـل أو هو بعبـارة أخرى الوقوف على الأصـول والعلم بها وأما ما يفعله بعض الفقهاء فانه معرفة للأمور من الوسط دون الأصل . «أخذت بمعرفة هذا الأمر من الوسط لا من أصله ، والأصول هذه التى لا يكون قياس بدونها والتى يجب الوقوف

---

(١) كتاب الفروق ٩١ ب .

علىها هى الحق والعدل » والأصل هو الحق والعدل ، وهـذا العـدل والحق هو ما يخلو منه قياس الفقيه واستنباطه « ولم ترفع معرفتك من الحق والعدل ولا من التنزيل نصاً اذا لم يكن لك حظ من العـدل والحق » .

ويذكر الترمذى امثلة لهذه المشاكلة التى توضح منهج الفقهاء الابتر والتى وقع فيها الفقهاء وادعوا انها نوع من القياس فيذكر من ذلك :

١ ـ راى ابى حنيفة فى افتتاح الصـلاة بالتحميد او بالتهليل او بالتسبيح بدل التكبير ٩٣ ب فروق .

٢ ـ راى ابى حنيفة فيمن قرأ بالفارسية فى صلاته ٩٣ ب فروق .

٣ ـ راى ابى حنيفة فى الصائم اذا اكل ناسيا لا يفطر ٩٣ ب فروق .

٤ ـ راى ابى حنيفة فى الصائم اذا جامع ناسيا لا يفطر .

٥ ـ تعليلهم الحج عن الميت أنه يجزىء .

٦ ـ ترك القعود فى الركعتين الأوليين لا يفسد صلاته وعليه التكفير بسجدة .

٧ ـ محرمين قتلا صيدا فقال بعضهم عليهما كفارة واحدة عليهما نصفان وقال آخرون على كل واحد منهما كفارة .

٨ ـ قولهم اذا قال لامـراته اذا تزوجتك فانت طالق فقـالوا اذا تزوجها نزل الطلاق .

هذه امثلة يسوقها الترمذى ليوضح لنا منهج الفقهاء فى المشاكلة التى ادعوا انها قياس ، وهى تفقد أهم أركان القياس عنده ، وهى الوقوف على الأصل دون الوسط ، وسوق الفرع عليه ، وتوفر الحق والعدل فى ذلك والفقهاء انما يفقدون هذه الأركان جميعا (١) .

وأما الأمر الثالث الذى يعلل به الترمذى اندفاع الفقهاء فيما اندفعوا فيه من المخادعات فى الحيـل والمخارج فهو يرجع فى هـذه المرة الى الفقيه نفسه ، فلئن كان الأمر الأول يرجع الى موضوع الفقه والثانى

---

(١) يذكر الترمذى بعض هذه المسائل ملخصة مع مقدمة فى المشاكلة والمقايسة فى كتاب الاكيـاس والمغترين كذلك ص ١٣٥

يرجع الى منهجه فان الأمر الثالث يرجع الى شخصية الفقيه فليس كل انسان أهلا للقياس ولا موفقا فيه « ذلك أن المقايسة لعبد طالع أصول الحكمة بنور الفراسة(١) » ولا يكون نور الفراسة هذا لكل انسان فكذلك لا يأتى الاستنباط والقياس لكل من عرض له « ويحتاج أهل الاستنباط والاجتهاد فى الرأى الى قلب ذكى مشحون بنور الله ونفس صافية من كدورة الأخلاق عفيفة من أدناس شهوات الدنيا حتى يدرك الحق(٢) » .

المتكلمون :

٢٤ ـ ونظر الترمذى كذلك فى أهل الرأى من المتكلمين فرآهم أبعد ضلالا وأكثر مخادعة واشد زيغا ورأى لهم نفوسا مظلمة تحرف الكلم عن مواضعه بظلمة أهوائهم وقلوبهم ، وأما سبب زيغهم وظلمة نفوسهم فهو منهجهم الذى اصطنعوه لأنفسهم من سوء التأويل « وأهل الأهواء بسوء التأويل ضلوا .. لم يعقلوا الفقه ولم يفهموا المعانى ، ولهم نفوس مظلمة يحرفون الكلم عن مواضعه بظلمة أهوائهم وقلوبهم . ومن قل فهمه أو غرب عنه فى وقت ساء تأويله (٣) .. » .

ويذكر لنا الترمذى أمثلة هؤلاء الذين ضلوا بسوء التأويل ، فيذكر فى مقدمتهم الخوارج « وأما سوء التأويل فمثل فعل هؤلاء الحرورية كفروا بالذنب واحتجوا بقوله « ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها (٤) » . مازال بهم التنطع والتعمق حتى كفروا الموحدين بذنب واحد حتى صاروا بذلك الى الأنبياء عليهم السلام للزيغ الذى فى قلوبهم دخلوا فيما لم يأذن به الله تعالى فقاسوا برأيهم وتأولوا التنزيل على غير وجه (٥) » ، ويذكر من هذه الأمثلة كذلك القدرية فانهم ضلوا بالتأويل ومثل القدرية تأولوا قوله « فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم » فذكر زيفهم وبزيغهم أزاغ الله قلوبهم»(٦) .

---

(١) كتاب الفروق ٩١ب . (٢) كتاب الأكياس ١٤٤ ، ١٤٥ . (٣) المرجع نفسه ٣٣
(٤) المرجع نفسه ٢٢ . (٥) كتاب نوادر الأصول ٥٤ . (٦) كتاب الأكياس ٣٣

فالمتكلمون ضلوا بمنهجهم هذا الذى ينطوى على سوء التأويل والذى يبعد كل البعد عن المنهج الذى يرسمه الترمذى لطائفة العلماء التى ينشدها ويدعو اليها .

ب ـ غاية العلم :

٢٥ ـ والآن وقد انتهى الترمذى من عرض أكثر طوائف العلماء فى عصره طائفة طائفة وفرقة فرقة لا يفوته أن يعرض للمثل الأعلى يومئذ الذى كان يوجه اليه العلماء كلا فى ميدانه ، لا يفوته أن يعرض لذلك مقارنا اياه بالغاية السامية التى يجب أن تتوافر فى طلب العلم من البحث عن الحق ونشدانه ، فيعرض لغايات العلماء فى عصره فينتقدها نقدا شديدا لاذعا لبعدها عن الغاية السامية التى يجب أن تتوافر فيها ونستطيع أن ندخل نقد الترمذى لغايات العلماء فى عصره تحت ثلاثة انواع :

حظ النفس من العلم ، المباهاة والتجمل بالعلم ، المغالبة والاستعلاء بالعلم . وهو يوضحها لنا فى نصين له يعرض فيهما بطلب العلم .

« فصل فى طلب العلم ، واذا طلب العلم طلب النزهة فيه فتخطى البلدان وترك علماء بلدته يريد أن يغرب باسمائهم ليقول غدا حدثنا فلان الفلانى يتزين بذلك عند العامة ويطلب وجوه الأسانيد ويقصد الأحاديث التى يغرب بها على نظرائه فاذا رجع الى همته فى طلب .. فهمته الدنيا واذا تفقه فيها استبشر بما عنده .. فذلك بشرى الرياسة ونوال العز وشرف المجالس وطمأنينة قلبه وطيب نفسه مع مطابقة فهمه لتلك الأشياء والمقاييس والعلل لينافس به الأشكال ويسامى به الأقران ويقهر الأضداد فذلك تنزهه فى الدنيا يدأب فيه ليله ونهاره بلا حسبة ولا نية ولا طلب اقامة حق أو احياء دين الله انما بما به رفع لنفسه من علم الرياسة والعلم للمنافسة فتستمر نفسه على ما يلقى من التعب والسهر فى ذلك فاذا ادرك مدرك الرياسة واحتاج الناس اليه وأحست النفس بحاجة الناس شمخ بنفسه علوا وذهب بنفسه ذهابا ويعظم على الجميع فان خولف فى فتياه غضب وان خرج الى الملأ طلب صدور المجالس وطلب اعين الناس أن تكون اليه والاقتصار على رأيه فالويل لمن عارضه برأى وخالف هواه فى أمر (١) .. » .

---

(١) كتاب الأكياس ٤٤ ، ٤٥ .

« انما هو رجل (يسمع العلم تلذذا واحتراقا) حدث نفسه بأن العلم لذيذ فطلبه على اللذة لأن فى الجهل مغمة وضيقا .. ومع هـذا حدث نفسه أنه كلما ازداد علمـا ازداد قوة وتباهيا فتشـوق للرياسة ولشـخوص ابصـار الخلق اليه يوما ما ترفع الرءوس اليه واشـارة الأصابع .. وتخفق النعال خلفه ويملكه بأمرة أو عرافة ، فهذا استماع تحرف يصيره حرفته ومكسبه ليأكل به .. روى عن رسول الله صلى الله عليـه وسلم .. « من طلب العلم ليبـاهى العلماء أو يمارى السـفهاء لم يرح رائحة الجنة (١) .. » .

والترمذى فى مكان آخر يرسم لنا بعض الصور يبين لنا فيها كيف يتخذ العلماء العلم وسيلة للمباهاة والتجمل والتصنع لا رغبة فى الحق وايثارا للحقيقة ومن ذلك مايدعيه بعض العلماء من الطلاقة ويزعم انهـا من ضروب الفصاحة التى لا يغلبه ان اتى بها احد : فهو يشقق الكلام تشقيقا . وتشقيقه ان العربية على قوالب شتى منها فاعـل ومنفعل ومستفعل ومفعول وفعيل ومفتعل فكل قالب واد فهو يشقق هذه الأودية بعضها الى بعض يريد أن يغرب على آذان السامعين بشىء » لم تمتد اليه ألسـنة الناس فهو ابدا يقصـد لـكلمة أو لفظة غريبة عن آذان السـامعين فيشقق الطرق والقـوالب .. فـذلك مراء متصنع لم يرد به وجه الله والدار الآخرة انما أراد به التـزين عنـد الخلق ليحلى ذلك بصدورهم فتقبله القلوب ليعظموه ، ولذلك نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك وزجر ذلك الرجل وقال ان تشـقيق الخطب من الشيطان فانما حمله شر كلامه على التقصـير والتفخيم ، وكذلك ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « ما أعطى عبد شرا من طلاقة لسـان»(٢) وليس ذلك من ضروب الفصـاحة عند الترمذى « فالفصـاحة ايجاز الـكلام وانتظام المعانى فى قليل من الـكلام » (٣) .

ومن ذلك أيضـا ما يولع به العلمـاء من التصنع . والتصنع عنـده هو اظهار الـكياسة واللباقة واللطف وهو ما كان يعرف به الظرفاء فى عصره « والتصنع لعبد يظهر فى فعله وأموره تكايسا من غير كياسـة ترائيا يريد بذلك أن يكون صانعا على الناس أمورا ذات حـلاوة ولطافة

---

(١) كتاب الفروق ٨٦ أ . (٢) المرجع نفسه ٨٦ ب . (٣) المرجع نفسه ٨٦ ب .

يتعمد فى أموره الوجازة والخفة ويتوخى فى منطقه لطائف القول يبتغى بذلك التحلى عند الخلق والتمكن من القلوب والتعلق من النفوس» (١) وهو فى كل هذا ليس عندما يريد من التظرف اذ « التظرف لعبد له كياسة ولطافة فالكياسة هى الحذق والحذق هو حدة العلم وسلطانه فالعلم فى جليل الأشياء والحذق والكياسة فى دقيقها ، فالكياسة بحدتها تؤدى الى العلم واللطافة برقتها ولينها تؤدى الى الحلاوة فاذا اقترنا امتزجا حدة الكياسة ورقة اللطافة .. كل الأمر فتلك طرافة فاذا كان العبد هكذا فذاك فيه طرافة » (٢) .

ومن ذلك أيضا مايعمد اليه العالم من السمعة بالصلاح والدين وتحرى ذلك فى أموره بينما يخلو قلبه من كل ذلك . « والسمعة لرجل قد خلا من هذا كله فهو يريد أن يسمع بعلمه ليرائى بحاله ليقال وينشر عنه الجميل ليعظم ويبجل ويكرم حتى تنفذ أموره ويطاع ويترقى فى درجات عز الدنيا وجاهها وينال به دنياه » (٣) .

والترمذى يترك بعد ذلك المباهاة والتجمل حينا ليصور لنا صورة أخرى من المغالبة والمنافسة بين العلماء التى طلبوا العلم من أجلها وسعوا فى تحصيله ليزودهم فى ذلك الميدان ميدان الصراع والمنافسة لا حبا فى الحق وطلبا للخير .

ومن ذلك المغالبة « اذ يقبل أحدهم على مناظرة قرينه ، ويمنعه الاعجاب بنفسه وحبه للرياسة والجبروت من النظر الى راى قرينه أو الى راى نفسه فيحول هذا الاعجاب بين النظر الى رأيه ، وبين النظر الى رأى صاحبه ، فقلبه مهتم باقامة رأيه هو فحسب دون النظر الى مايورده عليه مناظره وما قد يهديه اليه من حق (٤) » .

ومن ذلك أيضا المجادلة « فيذهب أحدهم فى مقام الحاجة وبيان الحق الى نوع من المجادلة والمكاسرة يكاسر صديقه ليصرعه ولا يقصد لبيان الحق وتفصيله ونصرته واظهاره » (٥) .

---

(١) كتاب الفروق ٧١ أ
(٢) المرجع نفسه .
(٣) المرجع نفسه ٨٨ ب .
(٤) المرجع نفسه ٥٦ أ .
(٥) المرجع نفسه ٥٥ ب .

ومن ذلك أيضا المراء فيذهب فى ميدان المباحثة والمناقشة للوصول الى الحق بلطائف النظر الى نوع من تنصيب النفس يريد بذلك تشكيك صاحبه وان يجعل الأمر عليه شبهة لتكون الحجة بيده .

هذه جملة من الصور يدفع لنا بها الترمـــذى على درجات وانواع متباينة الغاية التى كان ينشدها كل فريق من العلماء فىطلب العلم وتبين لنا مقدار الفرق بين هـــذه الغايات وبين الغاية السامية التى يرسمها الترمذى والتى كان يجب أن يفرضها على علماء عصره ، ولئن كانت هذه الصور التى ينتزعها الترمذى من غايات العلماء فى عصره قد أتت صورا عامة لطوائف العلماء جميعا فان الترمذى لايفوته أن يفصل ذلك فيبين نصيب كل طائفة من العلماء وكل نوع من العلم من هذه الضلالات التى يعتبرها حظ النفس من العلم ، فهناك صلة وثيقة بين منهج كل عـــلم وموضوعه وبين الغاية التى يهدف اليها ومقدار ســـموها ، ولا يفوت الترمذى ان ينص على ذلك وان يفصل فيه بعض التفصيل فيبين لنا أى علوم عصره أقرب فى موضوعها ومنهجها من هذه الغاية السامية التى ينشدها ؟ وأيها يبعد عنها كل البعد ؟ وما نوع ذلك البعد وما دوافعه ؟.

يعقد الترمذى فصلا تحت عنوان مسألة فى حظ النفس من العلوم يقول فيه : « قال وجدنا أن النظر فى الأحاديث فيما تقبـــله النفس المؤيدة للخير فاذا اتت على شمائل القوم ومحاسن أفعالهم وبرهم وتقواهم وصدقهم وعبادتهم وجدت حلاوة ذلك فذلت ومرنت واهتشت الى ذلك من أفعالهم فنظرت فى هـــذه الأحاديث المروية زيادة فى ذلك . ووجـــدنا ان النظر فى كلام أصحاب الرأى يزيده علما بالاقضية بين النـــاس وما يلزمهم فى مواطن الحكم عند الحكام ونفسه خالية من الانتباه لشـــمائل أهل الخير ومحاسن أفعالهم وبرهم وتقواهم وصدقهم ونياتهم واخلاصهم وعبادتهم فهى خالية عن ذلك مفتقرة لحلاوة تلك الأشياء فلا تذل نفسه ولا تهتش الى أعمال البر انما حظها من هذا العلم مطالعة مخاتلات الناس وخدعهم ومجاذباتهم وظلاماتهم فنفسه تحدث أبدا بمثل هذا وبما يلزم من طريق الحكم هؤلاء الجناة فهى تسعى له أبدا بهذا فمتى تتادب بادب العلماء حتى يظهر على جوارحه الخير ، فلذلك صار هؤلاء المتفقهـــة فى زماننا بمثل هذا الحال الذى ترى لأن نفوسهم أبدا فى ذلك القال والقيل وتخاليط النفوس فيتحول طبعهم فيبقى على ذلك التخليط لأن نفوسهم آذانها أبدا مصغية الى تلك الأشياء واذا فكر فانما يفكر فى ذلك فانما لهم من ذلك معرفة تلك الأحكام علما بالقلوب وليس للنفوس حظ فاذا

صاروا الى وقت اقامة العمل بالصدق وجدت قلبا خربا ونفسا شرهة تنزو فى ذلك العلم نزوانا لأن ذلك علم الخصومات وأهل المجاذبة . وفى الخصومات مكامن علم طالعة تلك المكامن من جعامة فى النفس ولاطلاعها فرح شرة ولمفاطنتها عجب . فاذا نظرت النفس الى كياستها وفطنتها اظهرت غلوا وكبرا لتعرف ان أصحاب الراى اليوم من اشد النـــاس تحاسدا وذلك للعلو والكبر الذى فيهم ومن أشـــد الناس اســتحقارا للخلق وملقا للسلطان والأغنياء .

ووجدنا ان النظر فى علم العربية يبصرك الى النخوة والتباهى والتزين والفخر فنفسه جعمة فى تعلمه وعاقبته الى ماوصفنا .

ووجدنا أن النظر فى علم الحكمة يبصرك بهوان الدنيا ولهوها ولعبها وغرورها وصغرها وتلاشيها ثم دار الآخرة وحقائقها وشرفها ونبلهـا وتدبير الله فيها .

ووجــدنا أن النظر فى علم المعــرفة يؤديك الى الله وينور عليك هــذه الأصناف واى صنف اخترت من هذه الأصناف استبان لك وعليك وانت به شريف (١) .

هــذه هى صــورة عن الصلة بين مناهج العلوم وبين غايتها ، بين منهج كل علم وموضــوعه وبين غايته التى يهــدف اليها وروحه التى توجهه ، وتنتهى بنا هذه الصورة الى أن العلوم لم تكن عند الترمذى فى درجة واحدة بعضها يقرب من الغاية السامية التى يرســـمها للمعرفة والآخر ينأى عنها ويبتعد ، وما كان الترمذى ليترك ذلك دون تفصيــل وتحديد فقد عرض لتقسيم العلوم على ضوء الغاية التى يجب أن تتوافر فيها ولنحاول الآن أن نتبين تقسيمه للعلوم .

(ج) تقسيم العلوم :

٢٦ ــ وللترمذى منهجان فى تقسيمه للعلوم .

أما المنهج الأول فيؤدى به الى تقسيم العلوم الى قسمين عامين : اما القسم الأول منهما فهو العلوم الفاسدة ، وأما قسمه الآخر فهــو لا يسميه .

---

(١) المسائل ٣٩ .

العلوم الفاسدة :

وأما هذه العلوم الفاسدة فهي طائفة العلوم التي تبعد عن الغاية التي ينشدها والتي يكون للنفس فيها حظ عظيم واذا دققنا في وصفه لهذه العلوم وجدنا انه يصفها بأنها تأتي من قبل النفس أي أنها لاتكون عن العقل ولا عن الله ولا عن أية ناحية أخرى تخلو من الهوى « فالكيس عرف هذا المعدن وهذا الفعل من النفس فحاسبها حتى استخرج مكامن خيانتها وعرفها جهلها ورمى ما أتت به من العلوم الفاسدة في وجهها » (١) .

أما العلوم الأخرى التي ليست بفاسدة فلا تأتي من قبل النفس ولا يكون للهوى دخل في توجيهها فهي خالصة للحق والحكمة والمعرفة . وهي مايدعو اليها الترمذي .

علوم الحلال والحرام :

أما المنهج الثاني فيؤدي بالترمذي الى تقسيم العلوم الى نوعين : علم الظاهر أو علم الحلال والحرام وعلم الباطن أو علم الحكمة والمعرفة . والقسم الأول وهو علم الظاهر هو القسم الذي يكثر زلله وهو الذي اندفع فيه العلماء وهو ينأى بصاحبه اذا وقف عنده وعند مناهجه عن الغاية التي ينشدها الترمذي في الوصول الى المعرفة ، وقد عني الترمذي بهذا القسم فأفرد له فصلا خاصا في كتاب الأكياس والمغترين ليفصل فيه هذه الأقسام وليبين لنا موقفه من كل قسم منها ومقدار بعده أو قربه عن الغاية التي ينشدها .

« فأما المسألة التي ذكرنا انا كتبناها على حدتها فانا سنذكرها الآن : فالعلم عندنا ثلاثة أنواع : نوع منها الحلال والحرام ، ونوع ثان الحكمة ، ونوع ثالث علم المعرفة وهي الحكمة العليا . وما وراء ذلك فهو محجوب عن الخلق ..

والعلماء بالحلال والحرام على خطر عظيم فهم صنفان :

صنف مؤدون للأخبار ليس عندهم وراء ذلك شيء من قوة الاستنباط ولا يجوز له العمل بشيء منه دون التفقه فيه ولا الفتيا للخلق بذلك لأن

---

(١) كتاب الأكياس ١١٣ ، ١١٤

من الحديث ناسخا ومنسوخا وخاصا وعاما ومنه ما له تأويل عظيم ، ومنه مايثبت ومنه ما لا يثبت .. فهؤلاء سمات العلم عليهم وليسوا من العلماء ولـكنهم حملة نقالون الى من بعدهم من القرون فقد لزمهم اسم العلماء عند العلماء العامة بما انتحلوه .

والصنف الآخر تفقهوا فيه وتدبروا وطلبوا معانيه وتعرفوا ناسخه من منسوخه وتفقدوا الفاظه لتباين المعانى فربما تفسير المعنى بحرف واحد حتى قروا على الاستنباط ومقاييس الفروع على الأصول وقد سبق لهم الاذن من التنزيل وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم فى اجتهاد الراى فى الحكم بين العباد فى نوازلهم ونوائبهم ...

فهذان الصنفان على خطر عظيم من أمرهم لأنهم لا يقدرون أن يرجعوا منها الى يقين فابتلى هؤلاء باجتهاد الراى وهؤلاء بالأداء ، فيحتاج أهل الأداء الى الصدق والتحرى فيه وبالتثبت للرواة النقلة والتجنب لاستبدال الألفاظ التى تغير المعانى ، ويحتاج أهل الاستنباط والاجتهاد فى الرأى الى قلب آخر ذكى مشحون بنور الله ونفس صافية من كدورة الأخلاق عفيفة من أدناس شهوات الدنيا حتى يدرك الحق ويسلم من الدخول بين الله سبحانه وبين عباده[1] » .

فعلم الحلال والحرام أو علم الظاهر يقف بعيدا دون الغاية التى ينشدها الترمذى ودون المعرفة التى يدعو اليها ، ولكن ما المعرفة التى يدعو اليها ؟

العلم والعبادة :

ولكى لا يظن بالترمذى ما يظن بغيره من الصوفية من اعتبار المعرفة ضربا من العبادة أو الذهاب بالعلم الى نوع من الرياضة أو تغليب جانب السلوك والأخلاق على جانب المعرفة والعلم فانا نورد له نصا يبين لنا نصيب كل من العلم والعبادة فى تكوين عناصر المعرفة التى يدعو اليها « مسألة أخرى . قال أول عبادة الرب العلم ، فاذا علمت عرفت ، فاذا عرفت عبدت[2] » ، فلا تكون عبادة الا بعلم ولا تكون معرفة الا بعلم ، فالعلم أصل العبادة وأصل المعرفة .

---

(١) اكياس ١٣٨ ـ ١٤٥ ـ (٢) المسائل ص ٣٣

٢ ـ الأصل القديم

٢٧ ـ فى هذه النصوص السابقة تناول الترمذى العلم والعلماء فانتقدهم وانكر عليهم ، ولكن من اى النواحى تناولهم ؟ وفى اىالميادين عرض لهم ؟

ان المتأمل فى هذه النصوص السابقة يرى أن الترمذى قد عرض لجميع طوائف العلماء فى عصره كما عرض لجميع انواع العلوم فانتقدها جميعا وتناولها جميعا ، ولم يستثن منها شيئا . عرض لأهلالحديث ثم عرّض للقراء والقصاص ، والوعاظ والمذكرين ، ثم تناول بعد ذلك الزهاد والصوفية ، واهل الراى والمتكلمين ، وهو حين يعرض لهذه الطوائف انما يتناولها من نواح مختلفة ويعرض لها فى ميادين متباينة ، فتارة يعرض لعلماء طائفة من الطوائف فيتناولهم فى أحوالهم واساليبهم وتارة يعرض للعلم نفسه فيتناوله فى منهجه وطريقته ، واخرى يقارن العلوم بعضها ببعض فيتناول كلا منها من ناحية موضوعه وما يعرض له ، واذا حاولنا إن نتجاوز عن هذه المسائل المتعددة من مسائل النقد كى نتبين الخطوط الأساسية التى تستند اليها وجدنا أنها ترجع جميعا الى الأصول الآتية :

١ ـ المنهج . ٢ ـ الموضوع . ٣ ـ الغاية .

فهذه الأصول الثلاثة هى التى كانت توجه نقد الترمذى للعلم والعلماء ، فقد كان يعرض كل علم من العلوم على هذه الأصول الثلاثة ليستبين نواحى النقص فيه ، فمنها ما انتقده فى منهجه ووجد أنه لايستقيم مع المنهج الذى يدعو اليه ، ومنها ما انتقده فى موضوعه فوجد أنهقد وقف عند فرع أو جزء من فرع لا غناء فيه . ومنها ما انتقده فى غايته اذ وجده ينحو نحو غاية تنطوى على الخلل والفساد أو نحو مثل لا يكاد يستقيم على شيء ، واحوال العلماء واخلاقهم انما تكون تبعا لهذه الأشياء جميعا فينالها من النقائص بقدر ما تنطوى عليه هذه الأصول منالنقص فالغاية الفاسدة انما توجه توجيها فاسدا ، والمنهج المعتل لا يورث الا الزلل ، والموضوع التافه لايكون منه الا الضلال .

وهذه هى الأصول الثلاثة التى كان يعرض الترمذى خلالها لنقد العلم والعلماء . ولكن قبل أن نعرض لها يجب علينا أن نتبين أولاالأصول التىعملت فى نشأة هذا النقد وتكوينه : ما هى ؟ وما نوعها ؟ وكيف نشأت ؟

وهل هى من وحى نفس الترمذى وبيئته وعصره ؟ أو هى من وحى آخر وثقافة أخرى وعصر آخر ، أو هى من هذا وذاك ؟ وباختصار ما هى المصادر التى عملت فى تكوين هذا النقد ؟ وماهى مقوماته ؟

ان النظرة الأولى فى نقد الترمذى للعلم والعلماء قد تكشف لنا عن ناحية لا نبعد كثيرا اذا وضعناها محل الاعتبار ، ذلك أن الترمذى ـ شأن كل صوفى ـ نظر فى احوال أهل عصره وما يضطربون فيه من فساد وبوار ، ونظر بعد ذلك الى طوائف العلماء الذين هم قادة الأمة وهداتها ليرى كيف يفعلون تجاه هذه الفتن وازاء الأمانة التى يحملونها فىأعناقهم فوجد أن العلماء لايختلفون كثيرا عن بقية سواد الأمة فهم فى الغفلة سواء وفى الضلال والعماية مشتركون ، هاله ما وجده يومئذ من أمر العلماء فاخذ يلتمس أسباب ذلك فيما عكفوا عليه من علم وما كلفوا به من درس فعجب كيف لا يهديهم هذا العلم سواء السبيل وكيف لايذهب عنهم هذا الدرس ماهم فيه من غشاوة . ان هذا العلم بدوره أضعف من أن يهدى سبيلا او يهذب نفسا ، فهو قشور ليس فيها غناء وليس وراءها طائل اقبل عليها هؤلاء فلم يفيدوا شيئا واضاعوا من أمر الأمة ما كان يجب عليهم أن يرعوه .

واذا كان الأمر كذلك فالترمذى لم يتعرض فيما تعرض له من أمر العلماء الا لهؤلاء الذين نيط بهم حراسة النظام الاجتماعى أو من يتصلون بهم بسبب . وهو كذلك حين تعرض للعلم فانه لم يتعرض فيه الا لهذه الفروع التى تتصل من قرب أو بعد بنظام الأمة الاجتماعى . أما فيما عدا ذلك من أمر العلم والعلماء فهو فى مأمن من أن يعرض له .

أقبل الترمذى اذن على علماء الدين من المحدثين والصوفيةوالفقهاء والمتكلمين والقراء والوعاظ والمذكرين ليفتش نفوسهم واحوالهم وما كلفوا به من علم ودرس ليرى مقدار ماقاموا به فى هداية الناس فى معاشهم ومعادهم ، أما ما عدا هؤلاء من الأطباء والمهندسين والحسابين والصنعوية ، فلم يكن ليعرض لهم ولا لعلومهم ، فما كان عليهم أن يلوا من امر الأمة شيئا وان كان هذا لايمنعه من النظر فيما بين أيديهم للانتفاع به والاقتباس منه .

فساد النظام الاجتماعى اذن ورغبة الترمذى فى الاصلاح هما الدافع الذى وجه الترمذى لنقد العلم والعلماء .

قد يكون ذلك واضحا ميسورا اذا كان الترمذى فى نقده قد وقف عند حد النقد فحسب ، ولكنه اذ ينتقد لايقف عند حد النقد فحسب ، ولكنه يتخطى ذلك إلى موقف ايجابى فيحاول أن يستكمل مانقص ويصلح مافسد ، فمن أين يستوحى هذا المثل الذى ينشده للاصلاح ؟ واذا كانت الأشياء كما يقال تتباين بأضدادها ولا يدرك الفساد الا من عنده صورة عن الصلاح ، فمن اين تتأتى للترمذى هذه الصــــورة التى يقيس عليها وهذا المثل الذى يوجه نحوه سواء كان ذلك فى أمر الحياة الاجتماعية أو الحياة العلمية ؟

قد تكون الاجابة عن ذلك سهلة ميسورة ايضا ، فالترمذى لم يبرح ميدان العلوم التى تؤثر فى المجتمع وتوجهه ، وهذه العلوم على عهــــد الترمذى لم تكن الا مجموعة علوم الدين فهى التى ترسم للأمة فى معادها ومعاشها وهى التى تهديها طريقها .

والدين فيما يدعو اليه من الاصلاح والعلم ليس كغيره من العــلوم والمذاهب . فله صورة واضحة ثابتة وتعاليم محددة مرســومة تنهــج الحياة العامة وفقها ولا تبرح العلوم حدودها . وهذه الصورة هى المثل الأعلى لاصلاح المجتمع . وتلك التعاليم هى غاية الحق الذى لاحق بعده.

واذا أحوج الأمة الاصلاح فليس عليها الا أن تتدبر أمر دينها فتعود اليه وتطرح كل ما ابتدعت سواء كان ذلك فى نظامها أو اعتقــــادها او تعاليمها .

« فاحياء تعاليم الاسلام الأولى » هى الصورة العليا للاصلاح التى يتجه نحوها كل مصلح وهى المثل الأعلى للتعاليم التى يجب أن يستمد منها كل علم ، هى باختصار المصدر الأولى للأمة فى نظامها الاجتماعى وفى حياتها العقلية .

. فالتأمل فى تعاليم الاسلام الأولى ، وتدبر القرآن والسنة والاهتداء بهدى الرسول وتعاليمه ودراســة أحوال الصحابة وأخلاقهم هذه جميعــا هى المصدر الذى كان يستمد منه الترمذى سواء فى نقده او فى دعوته.

قد لايكون ذلك بعيدا أيضا فقد نشأ فى عصر الترمذى وقبله حركة قوية فى الناحية الاجتماعية والعقلية تدعو الى احياء تعاليم الصــــدر الأول والى العودة الى تعاليم الاسلام فى بساطتها ونقائها ، وكانت هذه الدعوة تتردد فى أوساط أهل الحديث ومن نحا نحوهم من الحنـــــابلة والحشوية، كما كانت تتردد كذلك فى أوساط الزهاد والعباد والصالحين، وكما كان يلهج بها الظاهرية كذلك ، فقد كان ذلك اتجاها قويا فى أواخر

القرن الثالث الهجرى ظهر فى ميدان الحياة الاجتماعية« أهل الحديث وطوائفهم » والحيـــاة الروحية « الزهاد » والحياة العقلية « الظـاهرية اهل الحديث » . ونشأ هذا الاتجاه حين اخذت الحياة الاسلامية يومئذ فى الابتعاد بروحها واتجاهها عن روح النهضة الأولى واتجاهها حـين نشأ هذا الاتجاه الجديد الذى عرفناه اول الأمر بدعوة أهل الرأى سواء كان ذلك فى الفقه أو الكلام او فى منهج التفكير العام .

ليكن الترمذى اذن أحد أنصار هذه الاتجاهات التى نشأت رد فعل لدعوة اهل الراى ، وليس ذلك بعيدا عن الترمذى ، فقد دخـــل الى معترك النزاع بين اهل الرأى وبين مغارضيهم الذين راى ان يطلق عليهم اسم أهل الحديث ، دخل فى معترك هذا النزاع لينصر هذه الدعـوة المعارضة أو ليهدم دعوى اهل الراى « قال له قائل نرى صنفين فى هذا الدين : صنفا ينتحلون الفقـــه وعلم الرأى وصنفا ينتحلون الحـــديث ونلاحظهما فنرى أصحاب الراى اكثر تهافتا وزللا واقسى قلبا واخشن جانبا وأكثر تناطحا وتحاسدا من أهل الحديث ... »(١) .

ليكن الترمذى اذن احد انصار اهل الحديث او ليكن احد اعداء اهل الراى فهل يكفى ذلك لتفسير جميع الاتجاهات التى نلمسها خلال نقده؟ وهل يكفى ذلك فى تحديد الصورة التى كان يستلهم منها اتجـــاهه الجديد ؟ كما كانت توحى اليه بنقد الاتجاه القائم . ان نصوص الترمذى التى بين ايدينا فى نقد العلم والعلماء انما تنطوى على اتجاه أعمـــق من الرغبة العامة فى الاصلاح التى تنبعث عن عدم الرضا بالنظام القائم ، كما تنطوى كذلك على شىء آخر وراء احياء التعاليم الأولى للدين . ليس الترمذى فيما بين أيدينا من النصوص رجلا من طائفة أهل الحـــديث وليس هو كذلك زاهدا من زهاد المجتمع الناقمين ، وانما هو شىء آخـــر وراء هذا وذاك ، ولنحاول أن نكشف عنه وأن نتبين المثل الأعلى الذى يدعو اليـــه والذى كان يعمل فى توجيهه .

تنطوى نصوص الترمذى فى نقد العلم والعلماء على دعوة الى نوع خاص من الثقافة يختلف فى منهجه ومقوماته عن الثقافة الشـــــائعة فى العصر يومئذ كما تسرى فى نصوص هذا النقد روح أخرى تخلف كثيرا عن الروح التى كانت تسرى فى الثقـافة الشائعة فى العصر يومئـــذ فالترمذى انما يصدر عن ميدان يختلف فى ثقافته فى كل مقوماتهـــا

---

(١) كتاب المسائل المكنونة ٣ .

يختلف منهجا عن ثقافة القرن الثانى والثالث الهجريين ، كما يختلف فى روحه عن روح الحياة العامة يومئذ ، ولنحاول الآن أن نتبع هذا النقد فى روحه ومقوماته التى يصدر عنها لنتبين أوجه المفارقة بين هذه المقومات وبين المقومات الثقافية فى الحياة يومئذ .

الغـــاية :

يبدأ الترمذى فى نقده هذا من نقطة يشترك فيها مع غيره من بعض أنصار المذاهب والتيارات الأخرى التى كانت تتجاوب فى أواخر القرن الثانى وأوائل القرن الثالث ، فقد بدأ نقده عن اتجاه فيه نحو الصدر الأول من الحياة الاسلامية ، فرأى أن الحياة فى عصر السلف الصالح هى المثل الأسمى والصورة العليا التى يجب أن تكون عليها حياة الأمـــة سواء كان ذلك من الناحيـــة الروحية أو من الناحية الاجتماعيـــة أو من الناحية العقلية .

أخذ الترمذى ينادى — كما نادى غيره من أهل الحديث — بالاتبـــاع والاقتداء ، باتباع القرآن والسنة وبالاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم وبالاهتداء بهـــدى الأئمة من الصـــحابة . « فان القـــائد صلى الله عليه وسلم قد مر بقيادته سائرا الى الله عز وجل وأمر باتباعه فسن لنا القدوة وما ان تمسكنا به كنا تابعين له وترك العهد الذى فيه رسم الأصول بأيدينـــا لم يبدل ولم يغير بحمد الله ونعمته لننظر بهـــذا النور المشرق فى صدورنا »(١) .

« فهذا عبد قد جمع التقوى والزهد والعبودة وحق ايمانه واسلامه فاستحق البر والعطف من مولاه فمن عليه بالحكمة بذلك النور الى معدن التدبير يوم المقادير ، فكان المنسوبون الى ذلك فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم وأبا عبيـــدة وابن مسعود ومعاذ بن جبل رضى الله عنهم » (٢) .

« الا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر الأمة بالاقتـــداء بهذين الرجلين ابى بكر وعمر رضى الله عنهما .. فهؤلاء وأشـــباههم أولو الأمر قد لزمت طاعتهم الخلق لأن قلوبهم فى القبضة ، والحق والعدل

---

(١) كتاب الفروق ٩١ ب .   (٢) المرجع نفسه ٩٥ ب .

حفظه من الله فاذا نطق فبالحق ينطق واذا حكم فبالحق يحكم وله الثبات من القبضة(١) .

يدعو الترمذى اذن الى الاتباع ، والاتباع هذا هو حصر جميع تعاليم الدين فيما نزل به القرآن أو عرضت له السنة ، وهو اخذ للدين أخذا كليا يضم جميع فروعه وشعبه . هو حياة لرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة المهديين رضى الله عنهم فى هديهم واعتقادهم وورعهم لا يفرط المتبع منها فى شىء وعلى أساس هذه الدعوة التى ترى الدين كلا يتمثل فى حياة الرسول الظاهرة والباطنة بدأ الترمذى يعرض ما استحدث على عهده من فروع علوم الدين وأجزائه ليرى ما يتمثل فيها من هدى الرسول صلى الله عليه وسلم فى حياته الظاهرة والباطنة .

كان الدين على عهد السلف وحدة تتألف عناصرها من أجزاء تمثل فروع الدين المتباينة ، فاصبح بعد ذلك أجزاء مستقلة ينقصها وحدة الروح والموضوع ، وكل جزء من هذه الأجزاء يدعى أنه هو العلم والدين .

عرض الترمذى لكل جزء من هذه الأجزاء المتباينة ليقارنه فى وحدة الدين الأولى المتماسكة فى روحها وموضوعها ، فرأى هذه الأجزاء الجديدة قشورا لا غناء فيها كما وجدها صورة من الدين شاحبة ناقصة يعوزها الروح والحياة .

عرض الترمذى لهؤلاء الدين عنوا بالحديث فى عصره ، فرآهم نقلة فحسب وقارنهم بنظرائهم على عهد السلف ، فرآهم قد عنوا بروح الدين ولكن لم يقفوا عند نصوصه ، فقد رأى الأولين نقلة ورواة فحسب بينما وجد نظائرهم حملة للدين ورعاة ، نظر كذلك للقراء فى عصره وقارنهم بنظرائهم على عهد السلف فرأى أن يميز بين الفريقين بأن يطلق على قراء عصره اسم التالين للقرآن بينما رأى ان الآخرين حملة القرآن .

عرض كذلك للقصاص والوعاظ فميز بينهم وبين نظرائهم على عهد السلف فاطلق على هؤلاء اسم المذكرين وعلى الوعاظ اسم الدعاة الى الله عرض كذلك للزهاد فقارن بين زهاد عصره وبين الزهاد على عهد السلف ، فرأى هؤلاء محتسبة ورأى الآخرين مكتسبة ، عرض كذلك للفقهاء ، فرأى أن ما يدعون من قياس أن هو الا مشاكلة لا مقايسة ، أما المقايسة فكانت للسلف الصالح فحسب .

---

(١) كتاب الفروق ٩٢ .

عرض كذلك لكل فرقة من هذه الفرق فوجدها قد وقفت عندما عنيت به ، وتركت بقية فروع الدين ، فوجد ان بعض نقلة الحديث قد وقفوا عند ذلك دون الفقه فيه ، كما وجد ان التالين للقرآن قد قنعوا بذلك دون أن ينفذوا الى ما وراءه من قيمة القرآن ، وهكذا وقفت كل طائفة عند ما عنيت به دون أن تنفذ الى روح الدين .

إن الذي يفتقده الترمذي في علوم الدين في عصره وعند علماء الدين وقتئذ هو هذه الوحدة في الروح والموضوع ..

ولكن ما عناصر هذه الوحدة وما مظاهرها ؟

ان هذه الوحدة التي كانت تكمن وراء تعاليم الدين على عهد الصدر الأول كانت تتجلى في هذه الروح التي كانت تسري في هذه التعاليم وفي مجموعة القيم الخلقية التي كانت تعتمد عليها ، وقد استطاع أهل الصدر الأول أن ينفذوا الى حقيقة هذه الروح فاستطاعوا أن يحملوا تعاليم الدين جميعا لم يقفوا عند جزء منها .

وأول هذه القيم التي كانت تسري في تعاليم الدين وتؤلف بينها هي الورع والتقوى ، فقد كان أهل الصدر الأول – والاسلام غض جديد ، يجعلون رضا الله الغاية العليا في كل ما يأتون ، فكانوا على حظ طيب من رقة القلب وصلاح الضمير ، فكانت عاطفتهم مشبوبة ونفوسهم سخية وعزائمهم مستقيمة لا يلوون على شيء فيما أمروا به ويأتون على الوجه الأكمل ينشدون الفضل ابدا والورع دائما ، فكان اخذهم للدين اخذا قويا لا يأتون منه شيئا ويدعون آخر ولا يأتون ما يأتون وانفسهم عصية أو عزائمهم ملتوية أو هممهم مقصرة فاترة .

أما العلماء على عصر الترمذي فقد كان ينقص بعضهم الكثير من ذلك فقد استبدلوا برضا الله رضا أنفسهم فجعلوا نفوسهم أكبر همهم ففسدت ضمائرهم وقست قلوبهم وخشن جانبهم واعوجت أمورهم وأخذوا من الدين أيسره وتركوا اكثره ، فكثر تهافتهم وزللهم « قال قائل نرى صنفين في هذا الدين صنفا ينتحلون الفقه وعلم الرأي وصنفا ينتحلون الحديث ونلاحظهما فنرى أصحاب الرأي أكثر تهافتا وزللا وأقسى قلبا وأخشن جانبا وأكثر تناطحا وتحاسدا من أهل الحديث فمن أين هذا ؟ قال ان هذه الشهوات في النفوس عاملة وللقلوب عن الله شاغلة والأرواح مثقلة فهي محتاجة الى الوعظ »(١) .

---

(١) كتاب المسائل المكنونة ٣ .

والقيمة الثانية من هذه القيم هى الزهد ، فقد كان أهل الصدر الأول متشددين فى الاغراض عن الدنيا وفى الدعوة الى ذلك ، فرفضوا عرضها وتتبعوا نفوسهم ليستأصلو منها حب المال والغنى وأخذوها بالسخاء والبذل ليذهب منها الحرص والشح ، فصغر فى نفوسهم حب الدنيا وحب الذات وحب المال والعرض ، وعظم فى نفوسهم حب الخير وحب الايمان والايثار .

ولكن هذه الروح التى كانت تسرى فى أهل الصدر الأول لم تلبث أن تغيرت بتغير الحياة ، فارتفعت قيمة أعراض الدنيا واقبل الناس عليها حبا وجمعا وحرصا . فعظموا من أمرها وتنافسوا فيها واستأثروا بعرضها وصغر فى نفوسهم كل معنى للدين أو التقوى أو الايثار ، فاقبلوا على ما أمرهم الدين من ذلك فاحتالوا للتحلل منه وللفرار من أحكامه ففسدت ضمائرهم وزلت عقولهم واصابهم ما أصابهم من التهافت والزلل وما ذلك الا لأنهم وضعوا الدنيا فى غير موضعها الذى وضعت فيه على عهد الصدر الأول .

وثالث هذه القيم هو التجرد من شهوات النفس ، فقد حرص اهل الصدر الأول على أن يستأصلوا من نفوسهم حب العلو والجاه والمنزلة وراوا أن يأتوا بدافع من اخلاص القلب والعمل . ولقد كان أمر نفوسهم عندهم هينا . ولم يكن الناس يومئذ ليحمدوا لطالب الجاه والمنزلة عند الخلق ما هو مقبل عليه من الضلال ، فقد كان التواضع مقدما على غيره ومجلبة لرضا الناس ومحبتهم ، وكان أمر السلطان يومئذ هينا فلم يكن له من المنزلة فى نفوسهم ما يدفعهم على التهافت اليه : ولكن هذه الحياة لم تلبث أن أصابها كثير من التبدل والتحول ، فأصبحت الدنيا خضرة حلوة وأصبح للسطان جاه يأخذ بالألباب ويستعبد القلوب وأصبح الناس لا يقبلون الا على من يستطيع أن يملأ سمعهم وأبصارهم ، فحمد الكبر والعجب والاستعلاء وعظمت عند الناس نفوسهم فتحاسدوا وتباغضوا وتنافسوا طلبا للعلو والمنزلة والجاه ، عند نفوسهم وعند الخلق وعند السلطان . « فاهل الرأى فى خلو من هذا العلم كله انما استماعهم بالآذان وفكرهم بالقلوب فى خصومات النفوس وشرهم ومكرهم وخداعهم وأحداثهم وخياناتهم .. فرحت نفوسهم بما أوتوا من العلم وبطرت بما نالت من العلو والتعظيم فتلظت شهوات نفوسهم كالحريق فى أجوافهم وانتفخ الكبد فى صدورهم حتى صير أحدهم عند نفسه كجبل شامخ زاهيا بنفسه وهاج الحرص والحسد فتنافسوا وتناطحوا على العز والرياسة

شحا واسفا على فوتها حتى اداهم ذلك الى مشاركة الملوك فى ملكهم فصدقوهم بكذبهم واعانوهم على ظلمهم وزينوا لهم سوء أفعالهم وهدوهم من الشر ما لم يهتدوا اليه (١) .

هذه هى القيم الخلقية والروحية التى كانت تكمن وراء الحياة الاسلامية الأولى فكانت تكون منها وحدة بسيطة مؤلفة قوية فى روحها شديدة فى تماسكها . ولكن هذه القيم لم تلبث أن تغيرت بتغير الحياة وتبدل المثل الأعلى للأمة . فأخذت الأمة كلما تقدم بها العهد تبعد عن هذه الحياة التى بدات منها وتنأى عن هذه الروح الأولى التى توجهها وتنشد غاية وقيما جديدة فى الحياة غير الغاية الأولى والقيم الأولى ، فأخذت الأمة تبعد بروحها قليلا قليلا عن هذه الحياة الأولى .

ولكن الأمة لم يكن لها من حريتها يومئذ قسط موفور اذ لم يكن لها ان تبعد عن تراثها ولا أن تنقطع عن ماضيها ، بل كان عليها أن تجمع بين تعاليم هذا الماضى وبين هذه الروح الجديدة ، وكم كان ذلك يومئذ سهلا ميسورا على أهل ذلك الجيل فقد أخذوا ثوب الحياة الاسلامية الأولى والبسوه هذه الحياة الجديدة ، فغدت حياة ذلك العصر وثقافته أمرا معقدا ومجموعا غير مؤتلف ينتسب فى ظاهره الى ناحية وفى باطنه الى نواح اخرى متعددة .

كانت الحياة الأولى والثقافة الأولى وحدة بسيطة فكان يسهل للانسان الاحاطة بها والحياة فيها شكلا وروحا فأصبحت الثقافة والحياة بعد ذلك مجموعا معقدا لا وحدة فيه ولا روح فصعب على الانسان الاحاطة بها فقنع ببعض فروعها ووقف عند شكلها اذا لم يكن لها روح ينفذ اليه ولا وحوة يحيا فيها ، فأقبل على ذلك الشكل درسا وتفصيلا وصقلا لعله يستطيع بذلك أن يحله محل الثقافة الأولى التى بدأ يبتعد عنها .

بدأ كل فرع من هذه الفروع الجديدة يلعب به الطمع فى ان يحل محل الأصل الأول ولن يتأتى ذلك حتى يأخذ محل الصدارة من الفروع الأخرى ثم يبدأ بعد ذلك فى القضاء على صاحب الحق الأصلى ليحل محله ، وهكذا بدأت منافسة حارة بين هذه الفروع الجديدة كان هدف كل فرع منها أن يبلغ من الانتفاخ والكبر ما يقدمه على غيره من الفروع ليحل محل ذلك الأصل الذى أخذ فى الاستتار أو التوارى وهكذا بدأ

---

(١) كتاب المسائل المكنونة ٤ .

النزاع شديدا بين أهل الحديث وأهل الفقه وبين هؤلاء جميعا وأهل الكلام كل يبغي، أن يحل بفرعه محل الصدارة وان يأخذ به مكان الأصل الأول فى توجيه الحياة هذا الأصل الذى بدا يتوارى عن العيان دون أن يحس به أحد .

لم يكن من الغريب اذن أن نرى أهل الحديث يصدرون عنه فى توجيه الحياة جميعا ، ولم يكن غريبا أن نراهم يدعون الى تحكيمه فى كل شيء، ولم يكن غريبا كذلك أن نرى مثل هذه الدعوة للفقهاء والصوفية والمتكلمين فيما عنوا به من الفقه والتصوف والكلام .

ان الغاية التى كان يرمى اليها الترمذى هى العودة الى ذلك الأصل الأول واطراح جميع هذه الفروع بما فى ذلك الأصل من القيم الروحية، وبما فيه من الوحدة بين أجزائه وعناصره فهو يدعو لأن نأخذ الدين كلا جميعا لا نفرط فى ذلك فى شيء ولا أن نغادر منه شيئا كما يدعو لأن ننفذ الى روحه فنتذوق مافيها من قوة ونحس ما فيها من حياة ، هذه الدعوة هى دعوة الاتباع التى كان يدعو اليها الترمذى وهى دعوة تتصل بالقلب والعقل معا تتصل بموضوع العلم وشكله كما تتصل بروحه وباطنه ، ودون ذلك فان الترمذى لا يرضى عنه « قال له قائل : نرى صنفين فى هذا الدين ... وهدوهم من الشر ما لم يهتدوا اليه »(١) .

غير أن دعوى الاتباع هذه تخرج الى الميدان دعوة أخرى كانت شبيهة بدعوى الترمذى على عصره الا وهى دعوة أهل الحديث التى نادوا فيها بالاتباع كذلك ، والدعويان وان كانتا تبدآن من نقطة واحدة وهى اتباع التعاليم الأولى والاقتداء بروح السلف فانهما تأخذان بعد ذلك فى التباين والاختلاف . فالأصل الذى يعتد به الترمذى فى دعوة الاتباع هو الحياة الاسلامية الأولى بما فيها من بساطة وروح ووحدة بين عناصرها جميعا ، بينما الأصل الذى يدعو اليه أهل الحديث هو أحد هذه الفروع التى نضجت فى عهد الحياة المعقدة ذات الوحدة المفككة والروح الشاحبة هو ذلك الثوب الذى يفتقد الروح وهو ذلك الفرع الذى يجهد نفسه فى أن يحل محل الأصل وما دعوى الاتباع والاقتداء اذن الا وسيلة ليتطاول بها على مكان الأصل القديم وليستعظم بها على بقية الفروع الأخرى . فالاتباع فيما يدعو اليه الترمذى غير الاتباع الذى يدعو اليه أهل الحديث وان كانا يبتدئان من نقطة واحدة ، ومن هنا

---

(١) كتاب المسائل المكنونة ٣ ، ٤ .

يتبين لنا كيف أن الترمذى مع دعوته للاتباع والاقتداء قد أشرك أهل الحديث فيما أشرك فيه أهل الرأى من النقد غير أنه يرى أنهم أقل منهم تهافتا وزللا « قال له قائل نرى صنفين فى هذا الدين صنفا ينتحلون الفقه وعلم الرأى وصنفا ينتحلون الحديث ونلاحظهما فترى أصحاب الرأى أكثر تهافتا وزللا وأقسى قلبا واخشن جانبا واكثر تناطحا وتحاسدا من أهل الحديث » (١) ، وان كان يشرح ذلك أيضا فى مكان آخر اذ يرى ان أهل الحديث ينقصهم الفقه فى الدين والفهم لما يروون أو بعبارة أخرى انهم وقفوا من الشكل دون أن ينفذوا الى روح الأصل الأول وما يعتمد عليه من قيم ، « فهم صنفان ــ صنف مؤدون للأخبار وليس عندهم وراء ذلك شىء من قوة الاستنباط ولا يجوز لهم العمل بشىء منه دون الثقة فيه ، والا الاعتراف للخلق بذلك ، لأن من الحديث ناسخا ومنسوخا وخاصا وعاما ، ومنه ما له تأويل عظيم ، ومنه ما يثبت ومنه ما لا يثبت فهؤلاء سمات العلم عليهم وليسوا من العلماء ، ولكنهم حملة نقالون الى من بعدهم من القرون ، فقد لزمهم اسم العلماء عند العامة بما انتحلوه » (٢) .

وقد يطلق اسم أهل الحديث فى ميدان الكلام على هذه الطائفة من الحشوية التى ترفض النظر والتأويل ، وتعارض مذاهب المتكلمين بهذا المنهج الحرفى الذى تدعو اليه ، والذى يطلق عليه اسم الاتباع ، كذلك يطلق لفظ أهل الحديث فى ميادين أخرى على هذه الطائفة من أهل السلف التى أخذت فى معارضة الصوفية ، وعلى طائفة أخرى من أهل الاصلاح كانت تشفق من تقدم الحياة العامة يومئذ فى ناحيتها الاجتماعية وتدعو الى الوقوف على ما كان على عهد السلف والتمسك به ، فهم يحاربون كل بدعة ويدعون الى كل هدى هؤلاء جميعا تدخل دعواهم تحت اسم الاتباع .

غير أن الاتباع الذى يدعو اليه الترمذى يختلف كذلك عن هذا الاتباع الذى تدعو اليه هذه الطوائف المختلفة من أهل الحديث ، فالاتباع الذى يدعو اليه الترمذى هو منهج ايجابى يرمى الى تعمق روح الصدر الأول وفهمها لاتباعها بينما الاتباع الذى تدعو اليه الطوائف الأخرى هو دعوة سلبية تشفق من تقدم الحياة فتريد أن تقف بها عند حد وتنشد المحافظة على القديم فى شكله ورسمه فحسب . فالمنهج الأول يدعو الى

---

(١) كتاب المسائل المكنونة ٣ . (٢) كتاب الأكياس ١٣٨ .

روح الحياة الأولى ، وأما الثانى فيدعو الى شكلها ، والاول منهج ايجابى ينشد شيئا ساميا يسعى اليه ، وأما الثانى فهو منهج سلبى يشفق من شيء غامض يفر منه .

واذا كنا قد وصلنا الى هذا التمييز بين دعوة الاتباع عند الترمذى وبين هذه الدعوة عند أهل الحديث ورأينا افتراق الطريقين بمذهب الترمذى ومذهب أهل الحديث فانما يضع ذلك يدنا على بدء المرحلة الأولى من مراحل مذهب الترمذى .

أما هذه المرحلة فتبدأ فى هذه الدعوة الهادئة التى تتخلل نقد الترمذى للعلم والعلماء والتى ينشد فيها فى هدوء استجلاء روح الاسلام خلال التأمل فى حياة السلف الأول بتتبع أخبار الصالحين والصادقين من الصحابة والتابعين . فهذه هى المرحلة الأولى فى فهم روح الاسلام وادراك تعاليمه وهى المرحلة الأولى كذلك فى المعرفة وهى المرحلة الأولى التى يبدأ منها مذهب الترمذى فى المعرفة . هل هى النقطة التى يبدأ منهاهذا المذهب فينمو وينمو حتى يكون بناء رائعا عظيما « فهل ترى فى شيء منها .. محاسن أخلاق الكرام فى الدين وأخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم وشمائله وأخلاق أصحابه وسيرتهم من بعده وجدهم واجتهادهم وصدقهم ووفاءهم وبذلهم نفوسهم لله(١) » .

هذا هو الأصل الأول الذى يدعو اليه الترمذى وهو جماع الأمر والنقطة الأولى من مذهب الترمذى فى المعرفة هذه النقطة التى أفضت بنا اليها نصوص الترمذى فى نقد العلم والعلماء ، ولنأخذ اذن فى تحليلها لنتبين مراحلها ، ولنتبين فيها هذه النواحى الجديدة التى حدت بالترمذى الى نقد العلم والعلماء ـ هذه النواحى التى ترجع الى المنهج والموضوع بعد أن فرغنا من الكلام عما يتصل بالغاية والاتجاه العام والروح .

---

(١) كتاب المسائل المكنونة ٣ .

٣ ـ الظاهر والباطن

٢٨ ـ رأينا فيما مضى فى تحديد غاية الترمذى فى المعـرفة وفى نقده للعلم والعلماء انه كان يتجه نحو الأصل الأول لتعـاليم الاسـلام او الروح الأولى على عهد السلف رأينا انه فى سيره الى هذه الغـاية التى ينشدها كان يرمى دائما الى التخلص مما شاع فى عصره من علوم الدين هذه العلوم التى لم يكن يراها الا شكلا يفتقر الى الروح . وهـذا المنهج الذى اتبعه الترمذى للوصول الى غايته انما كان يطلق عليه اسم الظاهر والباطن أو علم الظاهر والباطن .. أما الظاهر فهو هذه العلوم الجزئية المتباعدة التى شاعت فى عصره ، وأما الباطن فهو ذلك الأصـل الذى يسعى اليه بما فيه من وحدة فى الروح والموضوع .

رأى الترمذى هـذه العـلوم التى شـاعت فى عصره شـكلا ينقصـه الروح ، ورآها أجزاء تنقصها الوحدة ، ووجدها رسوما وحدودا لاتؤلف بينها غاية ، فأطلق عليها علوم الظاهر . ورأى الأصل الذى كان عـلى عهد السلف علما جامعا وروحا قوية متماسكة تحتاج الى التأمل والتدبير فأطلق عليها علوم الباطن .

اما العناية بالنوع الأول فهو ظاهر من الأمر ، واما العناية بالنـوع الثانى فهو باطن منه ، وان اصطناع طرائق أهل العلم الأول نهج ظاهر ، وأما اصطناع طرائق اهل العلم الثانى فهو منهج باطن ، وهكذا كان هناك منهجان فى دراسـة الدين : دراسـته لظهر ، وهو نهج أصحاب الأشـكال والرسوم ودراسته لبطن وهو نهج أصحاب الحقائق والقلوب « فهـذا القرآن كائن فيه هذه الألوان فمن قرأ القرآن لظهر ، مرت هذه الأشياء عليه ومر بها وهو عنها نائم والنائم لا يتلذذ الا بالنوم فقط ، ولا يجد الألم والتعب فى حال نومه ، ومن قرأ القرآن لبطن فاذا قطع قلبه العقاب أعيا واذا قطع المفاوز عطش ونصب ، واذا قطع البساتين طرب واذا طعـم الأعراس سكر ... (١) »

والظاهر والباطن من أمر هو نسبة فيه بين وجهين . وظاهر الـدين وباطنه هو نسبة بين مايبدو وما يألفه الناس ، وبين ما يستتر وما يكمن وراء النوع الأول . فاذا كانت الغاية هى الأشكال والرسوم التى الفت

---

(١) كتاب الأكياس ٦٥ .

فى علوم القرن الثانى والثالث الهجريين ظاهرا من الأمر وكانت العناية بالأصل الأول القديم الذى كان على عهد السلف الصالح باطنا منه ، كان هذا الأصل بمثابة الباطن أو الحقيقة التى تكمن وراءها هذه الأشكال أو الرسوم أو بعبارات أخرى كانت هناك صلة فى النوع على الأقل بين هذه العلوم المستحدثة وبين الأصل الأول .

ولكن هذه الصلة واضحة كل الوضوح خفية كل الخفاء . فعلوم القرن الثانى والثالث علوم قد استعارت ثوبها الظاهرى من هذا الأصل الأول فهى علوم دين تعنى الفقه والحديث والقراءة والكلام ، فالصلة بينها وبين الأصل الأول واضحة منفردة ، وهذه العلوم من ناحية أخرى تختلف فى القيم العليا التى تكمن وراء مناهجها وموضوعاتها عن تلك التى تكمن وراء الأصل الأول القديم اختلافا بعيدا يجعل الصلة بينها وبينه صلة خفية كل الخفاء تثير الجدل والنزاع دائما .

والقيم العليا فى علوم القرن الثانى والثالث هى باطن من الأمر لظاهر منه وهو ثقافة هذين القرنين ، والقيم العليا فى علوم الأصل الأول القديم هى باطن من الأمر لظاهر آخر هو علوم الصدر الأول ، فما الذى يعنيه الترمذى بالظاهر والباطن ؟ .

ان النسبة بين كلمتى الظاهر والباطن هى نسبة صلة بين نوعين وهى كذلك دعوة للتفرقة بين نوعين ، هى دعوة للتمييز بين الظاهر والباطن وهى صلة بين هذا الظاهر والباطن ، والترمذى حين اطلق هذا الاصطلاح انما كان يقصد به الى التمييز أكثر مما يقصد به الى صلة ، يقصد به الى التمييز اطلاقا بين ثقافة القرن الثانى والثالث وبين ثقافة العهد الأول ، ويقصد به بعد ذلك الى التمييز بين ظاهر ثقافة القرن الثانى والثالث وبين باطن ثقافة العهد الأول ، كما يقصد به أيضا الى التمييز بين الظاهر والباطن من ثقافة القرن الثانى والثالث .

هناك اذن أربع صور وضعت أمام الترمذى : أما الأولى فهى ناحية الظاهر من علوم القرن الثانى والثالث ، وأما الثانية فهى ناحية الباطن من علوم هذين القرنين ، وأما الثالثة فهى ناحية الظاهر والباطن اطلاقا من ثقافة العهد الأول ، وأما الرابعة فهى ناحية الباطن من ثقافة العهد الأول .

وفكرة الظاهر والباطن التى تدعو الى التمييز دائما والتى تبدأ من أقصى الظاهر من ثقافة العهد المتأخر الى اقصى الباطن من ثقافة العهد

القديم انما تجوز خلال هذه النواحى الأربع لتضع كلا منها فى درجتهـا بالنسبة الى الأخـرى .

اما أولى هذه الصور وهى الظاهر من ثقافة العهد الجـديد فهى بالنسـبة اليه أكثر الصور اعراضا عنهـا وازورارا ، ولها ازدراء ونقـدا فأهلها اكثر الناس تهافتا وزللا واقساهم قلبا واخشنهم جانبا وأكثرهم تناطحا وتنافسا وهؤلاء هم الذين نجدهم فى نقده تحت صور مختلفـة فى أماكن متباينة تحت ألقاب من أهل الرأى أو الفقه والكلام أو النقلة والرواة أو التالين للقرآن أو الوعاظ والقصاص او المشاكلة بين الصوفية، وفى هذه الأنواع يطلق الترمذى قلمه ولسانه ويشند فى نقدهم ونقـدا ماعنوا به من قشور العلم أو من العلوم الفاسدة التى تجد النفس فيهـا حظهـا .

واما الناحية الثانية فهى ناحية الباطن من ثقافة العهد الجـديد وهذه الناحية رضى عنها الترمذى وانكرها ، رضى عنها من ناحية انهـا باطن لظاهر وهو يكلف بكل باطن وانكرها من ناحية ان قيمتها التى تتصل بالعهد الجديد تختلف اختلافا كثيرا عن القيم العليا التى ينشدها وراء ذلك فى باطن ثقافة العهد الأول ، وهكذا رضى الترمذى عن جانب من هذه الناحية ونأى عن جانب منها ، اما الجانب الذى رضى عنه فهـو يتمثل فى هذه الدعوة الروحية التى قام بها زهاد القرن الثانى والثالث فى الحض على الزهد ، وترك الدنيـا والورع والتقوى والاتجاه الى الله ، والاعراض عن شهوات النفس والاشادة بمعانى الايثار والأخوة والفتوة ، اما الجانب الذى نأى عنه فهو هذا القدر النظرى من علوم الصـوفية الذى كان يهدف الى جعل التصوف علما من العلوم ويسعى لوضـع قواعده ، فانه يرى ذلك النوع خلوا من نور أو اخلاص ، ولا يراه الاكلاما مسلسلا ككلام الشياطين « وجعلوا عيوب النفس علمهم وحديثهم فبقـوا معهذا الحديث ومع الاستقصاءعلى أنفسهم فى طلبالعيوب واستخراج مكامنها تكايسـا وتحذلقـا فى الـكلام فوقعوا فى ظلمة الاغترار ، وهـذا علمهم وراس مالهم فلا يزانون الشهر والدهر ينقرون ويبحثون عن خدع النفس فى باب المعرفة ، وفى شأن الوصول الى الله تعالى ، فيقولون هذا عيب وعلمك بهذا العيب عيب والتفاتك الى هذا العلم عيب كـلام مسلسل كأنه من كلام الشياطين يفترون ويغرون الناس بأن هذا دقيق كلام العارفين » (١) .

(١) كتاب الاكياس ٩٥ ، ٩٦ .

وأما الناحية الثالثة فهى ثقافة العهد الأول اطلاقا دون الانصراف الى تحليلها وهذه الثقافة فى مجموعها يرضى عنها الترمذى ولا ينقم منها شيئا فهى تتصل بالعهد الأول وهو يرضى عن ذلك العهد ونقمها من ناحية اخرى ظاهر لباطن آخر والظاهر يكون دائما فى مرحلة دون الباطن ، لذلك فهى لا بأس بها فى ذاتها ، ولكن الوقوف عندها غاية كل الناس وهو حجاب دون الغاية العظمى .

واما الناحيه الرابعة فهى الباطن من ثقافة العهد الاول وهى غاية الغايات والنهايه الاخيرة التى يتجه اليها الترمذى حين يرسل كلمة الباطن اطلاقا . وكانت تتمثل هذه الناحية فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ابى بكر وعمر وعثمان وعلى وابى عبيده وابن مسعود ومعاذ بن جبل .« فهذا عبد قد جمع التقوى والزهد والعبودة وحق ايمانه واسلامه فاستحق البر واللطف من مولاه فمن عليه بالحكمة واوصله بذلك النور الى معدن التدبير يوم المقادير ، فكان المنسوبون الى ذلك فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا بكر وعثمان وعلى رضى الله عنهم وأبا عبيدة وابن مسعود ومعاذ بن جبل رضى الله عنهم » (١) .

واذا كانت فكرة الظاهر والباطن هذه فكرة للتمييز بين هذه الصور التى تمثلت امام الترمذى فما هذه العناصر الحقيقية التى كان يحسها الترمذى فى هذه الصور ؟ والتى كانت تدعو الى البحث عن فكرة للتعبير عما يحسه من تميزها عن غيرها ، ان هذه العناصر انما تتجلى فى أوضح صورها فى الناحية الرابعة وهى فكرة الباطن من الثقافة الأولى على العهد الأول .

كانت هذه العناصر تتمثل أولا فى هذه الناحية الخلقية التى تقوم عليها ثقافة العهد الأول من الزهد وترك الدنيا ، ومن الورع وايثار رضا الله ، ومن الاعراض عن شهوات النفس والخلاص من حب المنزلة والجاه . عند الخلق أو السلطان ومن ايثار الآخرة على الدنيا والحق على الباطل ، والايثار والمحبة على الاثرة والأنانية والبغضاء . وكانت هذه العناصر تمثل كذلك فى الجانب الظاهر من ثقافة هذا العهد أيضا كما كانت تتمثل كذلك فى ناحية من الجانب الباطن من ثقافة العهد الجديد وهى الدعوة التى كان يدعو اليها زهاد القرن الثانى والثالث وصوفية فى الناحية الخلقية .

---

(١) كتاب الفروق ٩٥ ب .

وكانت هذه العناصر تتمثل ثانية فى اتجـاه آخر كان يفهم الدين على انه طريقه للحياة ونمط فى السلوك وهدى وسمت وخلق ، ولم يكن يعتبر الدين علما او ثقافة أو مجموعة تعاليم ، وكان يعتبر الدين هـو الانطباع بصورة الرسول صلى الله عليه وسلم فى شمائله وهـديه وسمعته وورعه وتفواه وحبه لمولاه وفى ايمانه واعتقاده وزكاوة نفسـه او بعبارة اخرى كان انطباعا بصورة الرسول الحسـية والنفسـية والوجدانية والعقلية لايفرق بين ناحية من هذه النواحى ، فيرى الـدين كلا لا تجزئةفيه ، ويرى أن جميع تعاليمه متماسكة لايقوم بعضها بغـير الآخر ، كانت هذه العناصر تتمثل كذلك فى ناحية الظاهر من ثقافة العهد الأول ، هذا العهد الذى عاش الرسول صلوات الله عليه بين ظهرانيه فأثر فيـه بشخصه وطبعه بطابعه كمـا كان الترمذى يفتقـد هـذه العناصر فى ثقافة العهد الجديد اطلاقا « فهل ترى فى شىء منها ٠٠ محاسن أخـلاق الكرام فى الدين وأخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم وشمائله وأخلاق أصحابه وسيرتهم من بعده وجدهم وأجتهادهم وصدقهم ووفاءهم وبذلهم نفوسهم لله ٠٠ فأهل الرأى فى خلو من هذا العلم كله »(١) ٠

وكانت هذه العناصر تتمثل ثالثة فى هذه القيم العليا التى كـانت تستتر وراء ثقافة العهد الأول وتكوين الأصول التى تعتمد عليها هـذه الثقافة .. هذه القيم التى كانت قوام الناحية الروحية من ثقافة هـذا العهد ، وهذه القيم هى الناحية العاطفية والاعتقادية من الدين ، كانت تتجلى فى الايمان بالغيب والآخرة وفى مقدار تأثير هذا الايمـان فى الانسـان وفى درجة اعتقاده ويقينه ، وكانت هذه العناصر لاتتمثل الا فى هذه الناحية الباطنية من ثقافة العهد الأول ٠

وكانت تختلف اختلافا بينا عن تلك العناصرالتى تنطوى عليها الثقافة الباطنة للعهد الجديد فى القرن الثانى ، ذلك أن القيم التى تعتمد عليهـا الناحيـة الأولى قيم دينيـة غيبيـة ، وأما قيم الناحيـة الثانيـة فهى قيم علمية خالصة أو علمية دينية ، وفرق بين الايمان والعلم أو بين الايمـان الخالص وايمان لايقوم بعلم ، وقد أوضح الترمذى هذه العناصر فىعبارة له يعرض فيهـا لعلوم العهد الجديد ليبين ما ينقصها من عناصر الايمان ، فهل ترى فى شىء منها ذكر المعاد وصفة الجنة والنار وصفة المـوت

---

(١) كتاب المسائل المكنونة ٤ ٠

والبرزخ وما فيه من الأهوال وصفة القيامة وأهوال الموقف وشدة الحساب وقطع مسافة النار على دقة الصراط ووزن الأعمال وصفة خوف الخائفين وشوق المشتاقين وخشية العلماء لله وصفة المتقين والورعين وصفة الزاهدين والراغبين ومنازل الدين ومكايد النفس والعدو والهوى وصفة الأكياس والمفترين وحكمة القرآن ولطائفه وبواطنه وعجائبه « فأهل الرأى فى خلو من هذا العلم كله » (١) .

وهذه العناصر التى لاتوجد الا فى الناحية الباطنة من ثقافة العهد الأول انما تستدعى فى الوصول اليها منهجا خاصا يختلف كل الاختلاف عن المناهج الأخرى التى تتطلبها النواحى الباقية ، فهذه العناصر هى عناصر ايمان أولا ، والايمان يحتاج الى اعتقاد واطمئنان ويقين بالغيب والآخرة ، ويحتاج الى عاطفة مشبوبة قوية والى فؤاد متوثب والى قبس من حرارة الايمان تشع جذوته فى هذا القلب ، وهذا الاعتقاد وهذه العاطفة انما يختلفان فى شخص عنهما فى آخر ، فاطمئنان ثابت ويقين راسخ عند شخص وشك وريبة عند آخر ، وحرارة وقوة وحدة فى قلب وفتور وتراخ وثقل فى قلب آخر وهذا الايمان يتصل من ناحية اخرى بعالم خلقى آخر يتصل به صلة من التلازم والاطراد . فعلى قدر ايمان القلب بأوامر الله والآخرة يكون قدره من التفانى فيما أمر الله به من الخير والخلق والصلاح ، وهكذا كان هذا المنهج الباطن الذى يقوم على الايمان انما يحتاج الى مقومات اربعة لابد من توافرها فيه ، أما هذه المقدمات فهى كما يأتى :

أولا — فكرة وعقيدة عن الغيب والآخرة .

ثانيا — فكرة واطمئنان الى المثل الخلقية .

ثالثا — عاطفة وهوى نحو العقيدة والخلق .

رابعا — ترق دائم فى درجات الوضوح فى العقيدة والخلق وفى قوة العاطفة نحوهما .

وهكذا كان هذا المنهج يتكون من غاية ومن طريق الى هذه الغاية ، ومن قوة فى السير الى هذه الغاية ، ومن درجات فى ادراك هذه الغاية، ومن هذا جميعا تتكون مقومات هذا المنهج الذى يتجه من الظاهر الى الباطن .

---

(١) كتاب المسائل المكنونة ٣ ، ٤ .

ولكن خصائص هذا المنهج ومميزاته لا تبين تماما حتى نعرضه على المناهج الأخرى التى آثر الترمذى أن يتأتى به عنها .

أما أول هذه المناهج فهو المنهج الصوفى ، ذلك المنهج الذى انتشر بين الصوفية على عهد الترمذى أو قبله بقليل والذى كان يقترب أحيانا من منهج الترمذى وينأى عنه فى كثير من الأحايين .

كان منهج الصوفية هذا يذهب كما يذهب الترمذى الى أنه لكل ظاهر باطن . وكان المعول عنده فى جميع الأعمال والأحوال والتعاليم على الباطن دون الظاهر . وكان يذهب فى الاعتداد بالقلب والتعويل عليه مذهبا واضحا جعله العنصر الأول من عناصر هذا المنهج ، وكان بهذا القدر العام يشترك مع منهج الترمذى الباطن ، وكان بهذا القدر أيضا يحوز رضا الترمذى ، ولكن هذا المنهج عند المعارضة الدقيقة فى مقوماته بمذهب الترمذى نجده يختلف عنه اختلافا جوهريا .

(أ) اعمال القلوب والجوارح : اهتم صوفية الثقافة الجديدة اهتماما شديدا واضحا بنظرية القلوب والجوارح فيما يأتيه الانسان من الأعمال وقد الف أحدهم من بين صوفية البصرة وهو الحارث المحاسبى (٢٤٣ هـ) كتابا فى ذلك يشرح فيه هذه الفكرة ويعدد طائفة من الأعمال تتباين فيها أعمال القلوب عن أعمال الجوارح ، وقوام هذه النظرية عند هؤلاء الصوفية — هو ان للقلب أعمالا كما أن للجوارح أعمالا ، وان المعول عندهم على أعمال القلب التى يجب أن لا تتخلف عن أعمال الجوارح فعمل الجارحة دون عمل القلب ضرب من الباطل ، وذهبوا فى ذلك الى قريب من هذا الحديث الذى يقول : « انما الأعمال بالنيات » . بل ان للقلب فى كثير من الأحيان عملا قد يكون باطلا سواء صدقته الجوارح فى ذلك او كذبته .. فالشهوة التى يجدها القلب فى النظر الى المحرم من أعمال القلب تحسب عليه وان كانت لا تحسب على الجوارح أن كانت النظرة الأولى لقولهم « النظرة الأولى لك والثانية عليك » ، والصدقة والصلة التى تمتد بها اليد عمل من أعمال الجوارح قد يصدقه القلب بنيته أو يكذبه ، فهناك أعمال للقلوب وهناك أعمال للجوارح ، وهناك أعمال للقلوب والجوارح معا ، والحساب يكون على القلب كما يكون على الجوارح . كما يضبط القلب أعمال الجوارح فى كثير من الأحيان .

والترمذى أيضا يرى فى منهجه الاعتداد بالقلب ، ويذهب الى قريب من يذهب فى ضبط القلب لأعمال الجوارح غير أن للقلب عند الترمذى عالما آخر يقوم بنفسه وجانبا مستقلا يسير فيه وفق نظامه ، فالايمان

شيء يختلف عن العمل كل الاختلاف والايمان هو حالة من حالات القلب فالقلب يكون عامرا بالايمان واليقين والاطمئنان ويسير الى الله في درجات من درجات الايمان وتلون صورة الايمان فيه واضحه بينه لا لبس فيها ولا غموض ، ويكون هواه الى المثل العليا من الأخلاق يقدسها ويهواها ، ثم هو يختلف بعد ذلك من انسان لآخر وفق ما يكون فيه من حـــرارة وعاطفة وايمان فهو يترقى في سلم الدرجات والمراتب حتى يصل الى الله ، فالسير الى الله عند الترمذي انما يكون بالقلوب لا بالأعمال والعبره عند الترمذي بالقلوب لا بالأعمال وان كان ذلك لا يعني اهمال العمل .

القيمة العليا التي يبدأ منها منهج الصوفية المحدثين هي العلم والغاية التي يهدفون اليها ، هي الأخلاق فهم يريدون أن يضبطوا اعمال الانسان على ضوء معرفتهم بالنفس الانسانية ، وعلى قدر ما أوتوا من علم بجناتها . « وجعلوا عيوب النفس علمهم وجديثهم فبقوا مع هـذا الحديث ومع الاستقصاء على أنفسهم في طلب العيوب واستخراج مكامنها تدايسـا وتحذلقا في الكلام ، فرقفوا في ظلمة الاغترار .. هذا علمهم ورأس مالهم فلا يزالون الشهر والدهر ينقرون ويبحثون عن خدع النفس في باب المعرفة وفي شأن الوصول الى الله تعالى فيقولون هذا عيب وعلمك بهذا العيب عيب والتفاتك الى هذا العلم عيب كلام مسلسل كأنه من كلام الشياطين يغترون ويغرون الناس بأن هذا دقيق كلام العارفين .. » (١) والقيمة العليا التي يبدأ منهـا منهج الترمذي انما هي الدين أو ايمان القلوب والغاية التي يهدف اليها انما هي المعرفة غير أن موضوعها عالم الغيب والمثل العليا للأخلاق ، فالمنهج الأول منهج نظري عقلي موضوعه النفس يكاد يقترب كثيرا مما نعرفه باسم علم النفس لولا اختلافه عنه في غايته الأخلاقية وأما المنهج الثاني فهو منهج يعتمد على البصيرة موضوعه عالم الغيب والانسـان في صوره العليا (المثل الأخلاقية العليا) وأما غاية هذا المنهج فهي المعرفة .

(ب) الأحوال والمقامات : واذا كان للقلب مكان في كل من المنهجين فقد تردد اصطلاح الأحوال والمقامات في ميدان كل منهما كثيرا غير أن المعاني والمسميات تتباين في كل منهما .

أما الأحوال والمقامات عند الصوفية المحدثين فهي هـذه التغيرات النفسية التي تعتري الانسـان بين حين وآخر وفق ما يأخذ نفسه به من

---

(١) كتاب الأكياس ٩٥ ، ٦٦ .

جانب العبادة والدين ، فالقلب قد يعتريه حالة من الحزن أو الوجد أو الفرح أو الشوق أو الرضا أو الندم وفق مقامه من التوبة أو القربة أو الشهود أو الفناء ، ثم هو يتبدل من هذه الحالة الى حالة أخرى وفق تبدل المقام وزواله أو مع استمراره ودوامه ، فهذه جميعا أنواع من الأحوال تطرأ على القلب وفق ما يحل فيه الانسان من المقام .

أما الحال والمقام عند الترمذى فهو غير ذلك ، هو شىء غير ما يعترى الانسان من ضروب التغيرات النفسية أو العبادة هو درجة القلب فى سيره الى الله وفق ما قطعه من مراحل اليه ووفق منزلته فى مكان القربة أو بعبارة أخرى هو حالة القلب من العقد والايمان والنهوض الى الله والمعرفة . وقد يكون للقلب بعد ذلك حالات من الفرح أو الحزن أو الوجد أو الخوف وقد تمتزج بعض الحالات وقد يذهب بعضها ويعود انما العبرة فى الحال والمقام عند الترمذى بمقامه من الله ودرجته فهو فى منزلة المؤمنين أو الصادقين أو الصوفية أو فى منازل القربة ومالك الملك .

الأحوال عند الصوفية المحدثين تختلف فيما بينها فى النوع ثم هى بعد ذلك ضرب من الحالات النفسية ، أما الأحوال عند الترمذى فهى تختلف فى الدرجة ، ثم هى بعد ذلك منن وحظوظ يهبها الله لمن يجتبيه ، أو هى نوع من الجباية يحس القلب نعيمها — هى نوع من الايمان والاطمئنان والمعرفة على السعادة فى تحصيل الايمان والاطمئنان والمعرفة وان كان يتقلب القلب فى كثير من الحالات مما توردها عليه النفس أو مما يرسله الله له من الواردات .

أما المقامات عند الصوفية الحديثة فهى جنبات من الايمان أو الدين أو العبادة يحلها القلب منزلة تلو منزلة ، ولكنها عند الترمذى درجات فى الصعود الى الغاية العليا ومراحل فى السير اليه ، أما نسبة هذه الى تلك فهى نسبة الوحدة المتماسكة الى جنباتها المتعددة المتباينة المفككة ، فمقامات الصوفية المحدثين من ايمان الترمذى ان هى الا جنبات متعددة متناسبة فى جسم واحد ، فهناك من يطوف حول هذا الجسم يرتاد جنباته جنبا جنبا متنقلا بينها وهو الصوفى المحدث ، وهناك من يتخطى هذه الجنبات الى حقيقة هذا الجسم وملتقى جنباته ، ثم ينتقل بعد ذلك فيه طبقة طبقة ودرجة درجة وهو صوفى الترمذى .

الايمان عند الأول جنة مختلفة الرياض متباينة أنواع الرياحين ، ولكنها عند الصوفى الثانى جنان يعلو بعضها بعضا متباينة الدرجة والمنزلة

تختلف كل منها فيما تضمه عن سابقتها وفق مكانها من العلو والدرجة ، اما الأول فهو ايمان الصوفية المحدثين وأما الثانى فهو ايمان الصوفية على منهج الترمذى .

وأما ثانى هذه المناهج فهو منهج الاتباع من أهل الحديث والحنابلة والظاهرية فقد كان هذا المنهج يشتبه بمنهج الترمذى فيما ذهب اليه من الرضا اطلاقا عن الأصل الأول من ثقافة العهد القديم ، وفيما ذهب اليه من الرضا فحسب بالتمسك بظاهر هذا الأصل ، فقد كان ذلك المرحلة الأولى من مذهبه الذى يدعو اليه فهو يحض عليها ، ولكنه يكره الوقوف عندها فالاتباع هو الباب الذى يولج منه الى عالم الباطن والاتجاه الى هذا الباب شرط ضرورى فيما يدعو اليه ، ولكن الوقوف دون هذا الباب زلل لا يغتفره الترمذى ، فالاتباع جزء من منهج الترمذى ، ولكنه مقدمة لما وراءه .

أما منهج أهل الحديث والحنابلة والظاهرية فهو ينطوى على دعوة من الاتباع والتقيد بروح السلف ، ولكن هذه الدعوة هى كل ما هنالك ليس وراءها من شىء ، هى ظاهر من الأمر ليس وراءه باطن ، وهى نهاية ليس بعدها مسير ، ومن هنا بدأ الترمذى فجاز بهذه الطوائف جميعا راضيا عنها ، ثم انتهى منتقدا لها لوقوفها دون الغاية .. فهو يعطف عليها وينقدها ، وهى من ناحية أخرى أقرب اليه من بقية أهل الظاهر الذين لا يدينون بالاتباع « قال له قائل نرى صنفين فى هذا الدين صنفا ينتحلون الفقه وعلم الرأى وصنفا ينتحلون الحديث ، ونلاحظهما ، فنرى أصحاب الرأى اكثر تهافتا وزللا وأقسى قلبا وأخشن جانبا واكثر تناطحا وتحاسدا من أهل الحديث فمن أين هذا ؟ .. » (١) .

وأما ثالث هذه المناهج فهو منهج أهل الظاهر من أنصار الثقافة الجديدة أو بعبارة أخرى منهج أهل الرأى ، وهذا المنهج هو أبعد المناهج التى صادفها الترمذى عن منهجه الذى يدعو اليه ، وهو المنهج الذى يبوء بالنصيب الأكبر من نقده ، نصادف ذلك فى كل مكان يعرض فيه الترمذى لنقد العلم والعلماء .

هذه هى جملة المناهج التى آثر الترمذى أن ينأى بمنهجه عنها تبينا من مقارنة مقوماتها بمقومات منهجه الخصائص الأساسية فى هذا المنهج

---

(١) كتاب المسائل المكنونة ٢

الذى كان يتجه من الظاهر الى الباطن هذه الخصائص التى ترجع الى مسألتين أساسيتين .

أولا ــ منهج الترمذى الباطنى منهج يعتمد على البصيرة ويختلف عن المنهج العقلى النظرى الذى كانت تعتمد عليه ثقافة القرن الثانى والثالث .

ثانيا ــ منهج الترمذى منهج اتباعى تقليدى وان كان لا يجب ان يقف عند حد الاتباع فحسب ، أما غاية هذا المنهج فهى المعرفة . هذه الغاية التى يجدر بنا أن نقف عندها والتى ستكشف لنا عن جانب من نقد الترمذى للعلم والعلماء من ناحية موضوع العلم .

---

٤ ـ المعرفة : • الحق • العدل • والصدق •

٢٩ ـ والترمذي في سيره من الظاهر الى الباطن أو في اتجاهه من ثقافة العهد الجديد الى ثقافة العهد الأول أو سيره نحو المعرفة انما يمر بمراحل أربع ترجع الى ثلاث نقط اذا نظرنا اليها من ناحية نوعها •

أما أولى هذه المراحل فهي الوقوف مع أهل العلم الظاهر من أنصار ثقافة العهد الجديد أو من أنصار الدعوة الى الأصل الأول فكل منهما يعنى بظاهر من الأمر وكل منهما يتناول الدين من ناحية تعاليمه التي تتصل بحياة الانسان الظاهرة في سلوكه وسمته وفي عاداته وعباداته وفي معاملاته واضطرابه في الأرض •

وهذه التعاليم سواء منها ما يدور في أوساط أنصار الدعوة الى الأصل الأول أو في الأوساط الأخرى من أنصار الثقافة الجديدة تقوم من مذهب الترمذي في المعرفة مقام المدخل الذي يولج منه الى رحاب البيت• فهي المرحلة الأولى التي لا بد من اجتيازها •

غير أن هذه المرحلة التي تتكون من نوعين متباينين من الثقافة لا بد أن تنتهي الى وجه من التماسك والاتحاد كي تستقر عنده ، ولم يكن ذلك عسيرا على الترمذي أو بعيدا عنه فاخضاع احدى هاتين الثقافتين الى روح الأخرى وتعاليمها وتحكيمها في ذلك يضع الأصول التي تجمع بين الثقافتين في هذه الناحية الظاهرة كما يخرج من دائرتها ما لا يتفق وهذه الوحدة الجديدة •

أما أقرب هاتين الثقافتين الى الغاية التي ينشدها الترمذي والى المذهب الذي يدعو اليه فهي ثقافة العهد الأول وتعاليم الأصل الأول ، وهكذا في حدود منهج الاتباع والاقتداء استطاع الترمذي أن يضع الأصل النقدي الذي يميز به في هذه المرحلة بين الحق والباطل أو المشروع والفكر .

وأما المرحلة الثانية من هذه المراحل فهي الوقوف عند هذه القيم الروحية أو الناحية الباطنية من ثقافة العهد الجديد ، فقد نظر الترمذي فيما دعا اليه المحدثون من الصوفية من الزهد وترك الدنيا والاعراض عن الشهوات وايثاء الطاعة ورفض المنزلة عند النفس والخلق فرآه جزءا من دعوته ورآه مرحلة من مراحل سيره الى المعرفة •

ولكن هذا الباطن لا يتفق تماما مع ما يدعو اليه ، فهو يعتمد على منهج وعلى قيم غير المنهج والقيم التي يراها فليقره اذن في غايته

واتجاهه وليقف قليـــلا فى منهجه وقيمه ، وليس ذلك على الترمذى بعسير فما عليـه الا أن يقيد بمنهج الاتبـاع والاقتداء فى هذه المرحـلة ما التزمه قبل ذلك فى المرحلة الأولى ، فان هذا الاطراء فى المنهج كفيـل بأن يضمن للترمذى وحدة مذهبه وتماسك أجزائه ، كما أنه كفيل بأن ينفض عنه كل ما يناقضه ، وما أحوجه الآن الى أن يرفض كثيرا من علوم الصوفية المحدثين التى تعتمد على قيم ومنهج تخالف قيم مذهبـه ومنهج هذا المذاهب .

وأما المرحلة الثالثة والأخيرة من هذه المراحل فهى الغاية النهائية التى يقصد اليها وهى الجانب الروحى والباطن الذى يقوم وراء تعاليم العهد الأول وبما يتصل بذلك من ايمان وعقيدة واطمئنان ويقين ٠

هذه هى المراحل الثلاث التى يمر بها الترمذى فى سيره الى المعرفـة تتصل احداها بالأخرى اتصالا وثيقا وتقوم فيما بينها صلة من التـلازم والارتباط ، فما قبله من ظاهر ثقافة العهد الجديد انما يستدعى باطنـه وما اشترطه من ظاهر ثقافة العهد الأول لا تقوم الا بباطنه ، وهذا الباطن أو ذاك لا يصح الا بظاهره الذى يتصل به ٠

أدرك الترمذى هذه الصلة من التلازم ادراكا واضحا قويا وأدرك الى جوار ذلك ناحية أخرى أشد من هذه أثرا وأبعد منها خطرا ، تلك هى أن هذه المراحل لم تتمثل فى نفسه الا على نحو آخر وان ادراكه لهـــذه النـــواحى لم يكن الا على طريقة مخالفة ، فقــد ترك كل ذلك وقامت فى نفسه هذه النواحى من جهة قيمتها التى تدعو اليها ومنهجها الذى تلتزمه ، فتمثل هذه النواحى الثلاث فى صورة من الحق والعدل والصدق ٠ ورأى أن المعرفة انما تقوم بهذه الثلاثة ٠

« أما بعد فانا وجدنا دين الله عز وجل مبنيا على ثلاثة أركان ، على الحق ، والعدل ، والصدق ، فالحق على الجوارح والعدل على القـــلوب والصدق على العقول ٠٠ فاذا افتقد الحق من عمل خلفه البـاطل ، واذا افتقد منه العدل خلفه الجور ، واذا افتقـد منه الصدق خلفه الـكذب ، فهـــذه الثلاثة جند المعرفة وهذه الثـــلاثة التى هى أضدادهن جنـــد الهوى(١) » ٠

فللمعرفة عند الترمذى شـعب ثلاث هى : الحق والعدل والصــدق وهذه الشعب بعينهـا هى أركان الدين هى الحق والعدل والصــدق ، أما الحق فهو على الجوارح لأنه يعنى الأعمال ، وأما العدل فهو على القـلوب

---

(١) كتاب الأكياس والمغترين ١٣٨ ٠

لأنه يعنى بالأخلاق ، وأما الصدق فهو على العقول لأنه يعنى بالايمان والاعتقاد ، وهذه الثلاثة متلازمة متماسكة فلا تكون معرفة بغيرها جميعا، ولا يكون دين بغيرها جميعا •• فالجوارح مطالبة بالحق وهو اتباع الشريعة فى تعاليمها ، والقلوب مطالبة بالعدل وهو اتباع الأخلاق فى مثلها ، والعقول مطالبة بالصدق وهو ضمن الايمان كما قضت بذلك التعاليم ، والانسان مطالب بذلك جميعا كل ناحية منه مطالبة بما فرض عليها •

واذا كانت القلوب مطالبة بالأخلاق والعدل فهل هى وسيلة ادراك الأخلاق والعدل ؟ واذا كانت العقول مطالبة بالصدق والايمان فهل هى وسيلة ادراك الصدق والايمان ؟ ان الجوارح مطالبة كذلك بالحق والشريعة وليست هى الوسيلة لادراك الحق والشريعة ولكنها مطالبة بما هو شأنها فى جانبها العملى ، وكذلك القلب يطالب بالأخلاق والعدل لأنها هى شأنه حين ينصرف الى العمل ، وكذلك العقل يطالب بالايمان والصدق لأنهما موضوعه فى جانبه العملى فالترمذى نظر الى القلب والعقل من ناحية التكليف وخص كلا منهما بشعبة من شعب المعرفة على أساس هذه النظرة ، ولم ينظر الى القلب والعقل باعتبارهما أداة للادراك أو المعرفة والا لوجدنا هذه الاصطلاحات التى اختارها (الحق والعدل والصدق) تفترق كثيرا عما ترمز اليه من معنى •

والترمذى لم يترك هذه القيم الثلاث عارية عن موضوعاتها بل قابل بينها وبين هذه الموضوعات التى تتصل بها « فالعلم عندنا ثلاثة أنواع » نوع منها الحلال والحرام ونوع ثان هو الحكمة ونوع ثالث هو علم المعرفة وهى الحكمة العليا ، وما وراء ذلك فهو محجوب عن الخلق(١) » • فعلم الحلال والحرام هو العلم الذى تطالب به الجوارح ، وهو الذى يعتمد على العدل ، واذا فقد حل محله الباطن ، وعلم الحكمة هو ما تطالب به القلوب، وهو يعتمد على العدل واذا فقد خلفه الجور ، وأما الحكمة العليا فهى ما تطالب به العقول وهو يعتمد على الصدق واذا فقد فانما يخلفه الكذب•

واذا كانت المعرفة عند الترمذى تتكون من شعب ثلاث فان ذلك يعنى صلة من التلازم والارتباط بينها ، فلا تقوم احداها بدون الباقيتين، ولكن ذلك يعنى أيضا أن كلا منها تحوى نصيبا خاصا من المعرفة وتنطوى على قدر من ذلك ، ولكن هذا القدر الذى لا يكون على قسمة من التساوى انما يضع أمامنا مسألة لها خطرها وهى درجات المعرفة أو مكانة هذه الشعب من مراحل المعرفة •

---

(١) كتاب الأكياس والمغترين ١٣٨

المعرفة عند الترمذى تسير من الظاهر الى الباطن أو من الفرع الى الأصل أو بعبارة اخرى تترقى سلم القيم من الأدنى الى الأعلى ، فهى لبست نوعا من الادراك أو التصور ، ولكنها نوع من المشاهدة لعالم الغيب .

وصور المثل العليا عن طريق البصيرة واليقين يصاحبها نوع من الايمان والاطمئنان ، وهذه المشاهدة تختلف فى درجة وضوحها ، كما تختلف البصيرة فى درجة ادراكها ، وكما يتفاوت الايمان فى زيادته ونقصانه ، فالمعرفة تختلف فى درجاتها وتتباين فى مراتبها ويتدرج هذا الوضوح مع سيرها من الخارج الى الداخل أو من الظاهر الى الباطن أو فى صعودها من الأدنى الى الأعلى فهى انما تنشد التعمق والسمو .

ولكن هذه المراحل التى تقطعها المعرفة نحو استكمالها وبلوغها أقصى غاياتها تتدرج فى صعودها على أساس تنطوى عناصره فى شعب المعرفة السابقة لا فى شيء آخر بعيد عنها . فالحق والعدل والصدق هى العناصر التى ينطوى عليها الأساس الذى يعمل فى تدرج المعرفة فى مراحلها نحو بلوغها أكمل صورها .

ولكن هذه الشعب لا تتساوى فى مقدار تأثيرها على نظام تدرج المعرفة فى مراحلها ، كما أنها لا تتساوى فيما تنطوى عليه من المقومات التى على أساسها تتباين مراحل التدرج . فبعضها يحوى من مقومات المعرفة ما يقف به عند المرحلة الأولى فقط . بينما يحوى البعض الآخر من هذه المقومات ما يجوز به الى أعلى درجات المعرفة .

والترمذى فى وصفه لهذه الشعب انما راعى ترتيبها على حسب أهميتها فى موضوعه أو على حسب ما تنطوى عليه من مقومات للغاية التى يقصد اليها . فالحق هو أدنى هذه الأركان عملا فى البلوغ بالمعرفة الى أقصى درجاتها والصدق هو أعلى هذه الأركان جميعا . وبينهما العدل يقوم من الركنين مقام الركن الأوسط أو مقام مرحلة الانتقال بين الطرفين .

واذا أردنا أن نتبين منزلة كل ركن من هذه الأركان من مذهب الترمذى فى المعرفة ومقدار ما ينطوى عليه من مقومات ترتفع به الى هذه الغاية فلنعرض مع الترمذى الى موازنته بين علم الظاهر وعلم الباطن أو بين شعب المعرفة فى نظام تدرجها » وهؤلاء الطبقة (أبو بكر . عمر . على) أحباب الله ، أهل القبضة ، بالله ينطقون وبالله يتصرفون فى الأعمال ، فاذا خالفت أعمالهم وأقوالهم العلم الظاهر الذى فى أيدى العامة فتلك أعمال وأقوال من علم الباطن ، فهو حاكم على العلم الظاهر محكوم له بالصدق والصواب لأن أهل العلم الظاهر بالعقل يسيرون

فى ميدان الظاهرفلو بلغوا ميدان الباطن لتحيروا لأن العقل يهديهم الى ذلك(١) » ٠

فالعلم الباطن حاكم على العلم الظاهر ، وهو محكوم له بالصدق ، وهو يقبل من علم الظاهر ما يتفق وروحه ويرفض منه ما يخالفها ، فالأصل اذن هو العلم الباطن وعلى قدر ارتباطه ما يتفق وروحه ويرفض منه ما يخالفها ، فالأصل اذن هو العلم الباطن وعلى قدر ارتباط العلم الظاهر به وخضوعه له يكون نصيبه من الحق والصدق والصواب ٠

فالحق اذن خاضع للصدق ومرتبط به ، بل هو يستمد منه مقومات حقيقته فبقدر ما يحوى من عناصر الصدق يكون ركنا من أركان المعرفة٠ والعدل كذلك يخضع للصدق ويرتبط به ومنه يستمد حقيقته التى يقوم بها ركنا من أركان المعرفة ٠

فالصدق اذن هو المقوم الأول من مقومات المعرفة وهو العنصر الذى تستمد منه الأركان الأخرى مقوماتها وهو الأساس الذى وفقا له تتدرج المعرفة فى مراحل رقيها ٠

والصدق هذا من بقية الأركان كالجنة الباسقة اليانعة بين شعاب الجبال أو فى بطون المهامه والفلوات ، أو رب القصر المنيف ضرب حوله بسور له باب ، فالحق من هذه الجنة هو الدرب من الصحراء الواسعة الذى يؤدى الى الواحة اليانعة أو هو حارس الباب من رب القصر المنيف، فلا يكون صدق حتى تجوز بالحق فمن أراد أن يصل الى الجنة الباسقة ، فعليه أن يميز دربها من بين سائر الدروب فى هذه المهامه الواسعة ، وعليه أن يسير على سننه يحيى ما انطمس منه ويتبع ما ظهر ولا يحيد عنه يمنة أو يسرة لئلا يضل سبيله ، وعليه أن يصبر على كل ما يلقاه فيه من مشاق فهو السبيل الذى لا سبيل غيره ، وعليه بعد ذلك أن يقدره فمهما بدا حقيرا ضئيلا لا غناء فيه ولا ماء ـ فهو الطريق الى الجنة الباسقة والواحة اليانعة ، وقد يجاوره درب آخر يساميه خصبا ونبتا وحياة غير أنه لا ينتهى الا عند فلاة مجدبة وصحراء محرقة فمن اغتر به ضل السبيل وضاع وسط القفار ، وقد يعود هذا الدرب الخداع فيتبدل واديا محرقا وبطنا مجدبا اذا انقشع منه الربيع واستقبلته رياح السموم ، وقد يتراءى السراب لسالك السبيل فان آثره على جنته فقد كتب عليه البوار وهلك دون غايته ٠٠ والحق من هذا القصر المنيف هو الباب الذى سوره وهو من رب هذا القصر بمنزلة حارس بابه فمن أراد أن يجوز

(١) كتاب الفروق ومنع الترادف (دار الكتب) ٦٢٢ ٠

الى هــذا القصر أو الى ربه فليس له الا أن يجوز بالباب وحارسه ولا يحقرن أمرهما ، فلا سبيل الى ما يبغى سواهما ، فلا صدق الا عن طريق الحق فهو مرحلة لازمة لذلك ولكن هذا الحق لا يستمد قوته وحقيقته الا من ناحية ما يؤدى اليه من الصدق ولولا ذلك لفضل عليه غيره مما هو أعلى منه قيمة أو أدنى مشقة •

والحال فى أمر العدل هو ما وضحنا فى شأن الحق فهو من الصدق يتبعه كذلك ويستمد منه قوته وخطره وأهميته غير أنه لا طريق الى الصدق حتى تتركز مقومات المعرفة فى المرحلة الأخيرة من مراحلها وهى الصدق فمن هذا الركن الأخير تستمد المعرفة وجهتها وتستمد الغاية التى نوجهها فى كل مرحلة من مراحلها والقوة التى تدفعها فى السير الى غايتها • فالصدق هو المقوم الحقيقى للمعرفة عند الترمذى •

والعارفون فى سيرهم الى ما يبتغون انما يتجهون نحو الصدق ويسيرون بقوة ما تنطوى عليه نفوسهم من الصدق ويتميزون فيما بينهم بقدر ما يحصلون عليه من الصدق ، فالصدق هو أساس تقسيم درجاتهم وهو قوتهم فى سيرهم الى غايتهم ، ولذلك فالصدق هو أساس تقسيم درجاتهم وهو قوتهم فى سيرهم الى غايتهم ، ولذلك كان المؤمنون عند الترمذى على درجات ، أما أولى هــذه الدرجات فهى درجة المتقين الذين يتبعون تعاليم الدين عن عزيمة وارادة واخلاص فاذا انتهوا من هذه المرحلة بدأوا فى المرحلة التى تليها ، فدخلوا فى رحاب المعرفة فكانوا من الصادقين ، والصادقون هؤلاء يدفعهم صدقهم الى مرحلة أعلى مما هم فيه فيدركون درجة أعلى من درجات المعرفة ، فيكونون من الصديقين • فالمؤمنون عند الترمذى على درجات ثلاث « هم المتقون والصادقون والصدّيقون ، أو هم العلماء والحكماء والأولياء(١) » • أما المتقون والعلماء فهم على حافة المعرفة وأما الصادقون والصديقون أو الحكماء والأولياء فهم فى رحاب المعرفة •

غير أن هذا السير التدريجي انما يستمر بعد ذلك ففوق كل درجة درجة أخرى والصدق وان كان واحدا فى نوعه الا أنه يختلف فى درجته ، ولا حد لفضل الله فانه يجتبى من يشاء من عباده ، فكان هناك بعد الصديقين أبرار وأتقياء وحكماء وأولياء من أهل الجذبة أو القربة « فلما جاءهم الرسول عليه السلام وجدهم مهتدين كراما فصاروا صديقين وأبرارا وأتقياء وحكماء وعلماء بالله تعالى(٢) » •

---

(١) كتاب نوادر الأصول ١٤٠ ، ٤١ ، ٢٣٣ ، ٢٤٨ وكتاب الفروق ٧٤ •

(٢) كتاب نوادر الأصول ٩٧

غير أن الذى يعنى الترمذى أن يرسم حدوده ويوضح معـالمه هو الفرق بين علم الظاهر والباطن أو بين العلم والمعرفة ، فالمعرفة مهمـا اختلفت درجاتها فهى معرفه ولكنها حين يختلف نوعها تصير شيئا آخر غير المعرفة فتصير علما ، وعلم الباطن مهما اختلفت درجاته فأمره كذلك غير أن الذى يعنى الترمذى أن يفرق بينه وبين الظاهر فـرقا واضحا ، وهكذا يجعل العلم نوعين ، علم الظاهر وعلم الباطن أو العلم والحكمة .

فالحكمه هى المعرفة بدرجاتها وهى علم الباطن بدرجاته المختلفـة هى الحكمة المجردة أو الحكمة الظاهرة أو علم التدبير والحكمة الباطنة أو الحكمة العليا أو علم الأسرار والسمات وعلم الأمثال العليا والحـروف . « ومن ذلك أنهم عمدوا الى نوع من العلم فقطعوا أعمارهم فى الاقبال عليه والمناظرة وتركوا ما هو أولى بهم ، وذلك أن العلم ثلاثة أنواع نوع منـه علم الله وعلم أسمائه والنوع الثانى علم التدبير والثـالث علم أمره ونهيه» (١) . « فالعلم عندنا ثلاثة انواع : نوع منها الحلال والحرام ، ونوع ثان الحكمة ، ونوع ثالث علم المعرفة وهى الحكمة العليا ، وما وراء ذلك فهو محجوب عن الخلق»(٢) .

واذا كان ذلك هو موقف الحكمة من العلم الظاهر فما موقفهـا اذن من موضوعات العلوم التى شاعت على عصر الترمذى ؟ وما صلة هـذه العلوم بموضوع الصدق الذى هو قوام المعرفة ؟ فهل تحوى هـذه العلوم نصيبا من المعرفة أو أن للحكمة طائفة أخرى من العلوم ؟

ان للترمذى موقفين من علوم عصره ، ذلك أنه يعمد أولا لاخضاعهـا لعلم الحكمة وربطها به ، فيجعلها له تبعا وينفى منهـا ما لا يلزم روح الحكمة ، ثم يعمد بعد ذلك الى الانتفاع بها ، فعلوم عصره جميعا ممـا يتصل بالناحيـة الدينية انما يسلكها الترمذى فى ركاب المعرفة بعد أن ينفى شوائبها ، وفكرة الحق والعدل والصدق ضمينة أن تكفل له ذلك .

أما العلم الظاهر بما يضم من تعاليم الشريعة من فقه وحـديث وقراءات ، وبما يتصل به من أعمال العبادة والزهد والتقوى انما يدخـل فى دائرة الحق الذى به تصح أعمال العباد وبه ينفى عنها الباطل .

وأما العدل فهو يضم طائفة أخرى من العلوم التى تعنى بالأخـلاق ورياضة النفس والتصوف غير أنه يحتاج الى أن يضبطه بالحق أو بروح الاتباع واقتداء ، كما يحتاج الى أن يضبطه بالصدق وذلك بأن يجعـل غرضه يميل الى المعرفة لا الى الأخلاق ، وأن يجعل القوة الدافعـة اليهـا

---

(١) كتاب الأكياس والمغترين ١٣٤ .   (٢) المرجع السابق ١٣٨ .

هى القلب والوجدان لا العقل والواجب ، فتمهد للسير الى الله على طريق العبودة لا العبادة والرضا لا الجهد .

وأما الصدق فله وجهان : وجه يأخذ من علوم القوم بنصيب ، ووجه آخر يدفع هذا القدر الى الغاية التى رسمت له ، فهو يشترك مع علمى الكلام والفلسفة الدينية الكونية فى موضوعها ، ولكنه يدفعها بعد ذلك فى طريق ومنهج غير الطريق والمنهج اللذين رسمه لهما علماء الظاهر ، يخضع هذان الفرعان فى موضوعهما الى الحق أو الى الاتباع والاقتداء وينهج بهما نهجا ينأى بهما عما رسم لهما من النظر العقلى الى منهج الادراك الباطنى أو الوجدانى : ذلك أن العقل قاصر عن أن يدرك ما يدركه العلم الباطنى « فاذا خالف أعمالهم وأقوالهم العلم الظاهر الذى فى أيدى العامة فتلك أعمال وأقوال من علم الباطن هو حاكم على العلم الظاهر محكوم له بالصدق والصواب لأن أهل العلم الظاهر بالعقل يسيرون فى ميدان الظاهر فلو بلغوا ميدان الباطن لتحيروا لأن العقل لا يهديهم الى ذلك[1] » .

ذلك هو موقف المعرفة من مجموعة العلوم يومئذ استعانت بها جميعا بعد أن أخضعت مناهجها لها وربطتها بغايتها ، ولكن هل ذلك هو كل علوم المعرفة عند الترمذى ، ان للمعرفة بعد ذلك طائفة أخرى من العلوم تفصح فيها عن منهجها وتزيد بها عن العلوم التى عرفها القوم يومئذ .

أما علوم المعرفةهذه التى امتازت بها فتبدأ جذورهاعند قدر مشترك بينها وبين موضوعات العلوم السابقة فاول علم من علوم المعرفة هو الحكمة الظاهرة أو علم التدبير ويبدأ هذا العلم مشتركا فى دائرة العدل مع علم الأخلاق والتصوف ، فعلم التدبير هو رؤية تدبير الله فى الأمور أو هو علم حق ، اذ يرى به كيف تجرى الأمور والمقادير من معدن الحكمة . ثم تأتى بعد ذلك الحكمة العليا أو الحكمة الباطنة وهى علم الله ، وفى هذا العلم تبدأ الحكمة فتستقل عن العلوم الأخرى وان كانت تستعير بعض موضوعاتها من مثل علم الكلام أو الفلسفة الكونية الدينية .

تأتى بعد ذلك طائفة اخرى من علوم الحكمة تستقل عن بقية العلوم التى عرفت يومئذ فى موضوعها ومنهجها فهى طائفة جديدة يطلع بها علينا الترمذى لتوضح لنا منهجه وترسم حدود مذهبه .

---

(۱) كتاب الفروق ومنع الترادف (دار الكتب) ـ ٦٢٢ .

٥ ـ الحكمة

٣٠ ـ والترمذى فى سيره من الظاهر الى الباطن ، وفى تنفسه بين مراحل الطريق الباطن والى المعرفة انما يصل الى مرحله يبدا عندها فى الدخول الى حدود الباطن او الى ميدان المعرفة حيث يبدا فى التخلص من العلم الظاهر .

ولكن هذه الحدود بين علم الظاهر وعلم الباطن ليست من الوضوح والثبات بحيث يمكن تمييزها والوقوف عندها . فالقادم من مراحل العلم والظاهر الى ميدان العلم الباطن لايحس بالاختلاف بين النوعين او بين مراحلهما عند أول اجتيازه الحدود بينهما ، بل قلما يشعر بهذه الحدود عند اجتيازها . فلون الظاهر وخصائصه انما ينسحب مع القادم من الظاهر على بعض مراحل علم الباطن . وان الذى ينشد المعرفه يرى نفسه قد وقف على قمتها العالية ، ثم ينظر وراءه ليتبين مراحل الطريق فانما يرى حدود العلم الباطن توغلت كثيرا فى علم الظاهر ، ويرى جذور المعرفة تمتد بعيدا فى ميدان العلم .. فالناظر من الظاهر الى الباطن أو من الباطن الى الظاهر انما يتأثر بالميدان الذى يتجه الى ماوراء الحدود بين الميدانين ، فلا يتغير لون نظرته التى بدأ منها الا بعد أن يجتاز الحدود بمراحل كثيرة .

فالظاهر والباطن انما يختلطان فى مرحلة بينهما وليس ذلك اختلاط تدرج بينهما فى المراحل ، ولكن الطريق الذى يسلكه أحدهما لا ينتهى عند نهاية طريق الآخر ، ولكن كلا منهما يسير بعد ذلك مرحلة طويلة فى حدود الآخر موازيا له دون أن يلاقيه ، فيجتمع الطريقان فى منطقة واحدة ويسيران متوازيين ، ولكن يفصل بينهما حاجز منيع يحول دون التقائهما هو الفارق بين علم الظاهر وعلم الباطن .

وهذه العلوم التى تقع فى المنطقة المختلطة ، والتى تقتسمها الحدود بين العلمين قسمة طولية انما تكون موضوعا لكليهما ، فهى تدخل باعتبار فى ميدان أحدهما وتدخل باعتبار آخر فى ميدان الآخر ، وهكذا رأينا علمى التصوف والكلام يشتركان بين علمى الظاهر والباطن ، فالتصوف من الناحية النظرية العلمية هو من علوم الظاهر وهو من ناحية أنه موضوع للعدل الذى هو أحد شعب المعرفة فهو من طائفة علوم الباطن . والكلام

كذلك فاذا اعتمد على العقل والتفكير النظرى فهو من علوم الظاهر ، وان كان موضوعه الصدق أضحى علما من علوم المعرفة .

ولكن وراء هذه المرحلة المختلطة من كلا الجهتين ميدانا يختلف تمام الاختلاف عن صاحبيه في خصائصه ومنهجه وموضوع علومه ، اما احد هذين الميدانين من ناحية فهو علم الظاهر ، واما الميدان الآخر من الناحية الاخرى فهو علم الباطن ، وهذا الاختلاف فى الخصائص والمنهج والموضوع، وهذا التقابل بين الميدانين يتمثل فى هذا الاختلاف والتباين الذى يصدره الترمذى بين العلم والحكمة فكل واحد منهما رمز لميدان ، وكل منهما تمثيل واضح لخصائص ميدانه وكل واحد منهما رمز لمقومات ميدانه قد تركزت فيه جميع خصائصه .

الحكمة اذن هى لب العلم الباطن وهى المحور الأساسى الذى تقوم عليه مقوماته وهى العلم الذى تتركز فيه جميع فروع المعرفة أو بعبارة أخرى هى العلم الذى تنشده المعرفة وتسعى اليه .

والحكمة هذه هى المرحلة التى تبدأ عندها مراحل المعرفة فى التجرد من جميع خصائص العلم الظاهر وهى المرحلة التى تبدأ عندها خصائص العلم الباطن فى الظهور فى أوضح صورها ، ومعنى ذلك أن القادم من الظاهر او من ميدان العلم اى الباطن او ميدان المعرفة ويبغى التمييز بين العلم والمعرفة فانما يجد ذلك يتمثل واضحا أول مايتمثل فى مرحلة الحكمة ، أو بعبارة اخرى ان الذى ينشد التفرقة بين العلم والمعرفة ويتخذ العلم أساسا له يبدأ منه انما يجد هذه التفرقة تتمثل فى علم الحكمة ، فالحكمة هى وجه المعرفة مما يلى العلم عليها تنعكس صورته ثم هى بعد ذلك تشف عن بعض خصائص الوجه الآخر مما يلى الباطن فيبدو ما بينهما من خلاف .

والحدود بين الحكمة والعلم يرسمها الترمذى فى تفرقته بينهما اذ يرى العلم من واد والحكمة من واد آخر ، أو أن العلم واد والحكمة بحر يصب فيه هذا الوادى والبحر يختلف عن الوادى . « فالعلم من وادى الشريعة والحكمة من بحر المعرفة » (١) .

والتفرقة العظمى بين العلم والمعرفة انما ترجع الى اختلاف كل منهما فى مقوماته عن الآخر فالعلم يدرك بالتعلم والحكمة لاتدرك لأنها من المنة

---

(١) كتاب الفروق ومنع الترادف (دار الكتب) ٦٣٨ .

فمن اراد أن يمن الله عليه طهر مكانه ، ثم من بعـــد ذلك يضرع الى الله ويرغب بحقيقه الرغبـه ، » قال له قائل و كيف يطهر مكانه ، قال يترك مشيئاته اجمع فى الامور كلها لمشيئة الله عز وجل ، ويراقب ماذا يبدو له من مشيئه الله عز وجل فى الامور كلها فيتلقاها بالتعظيم فيتقبلها ، فهذا عبد قد جمع التقوى والزهد والعبودة وحق ايمانه واسلامه ، فاستحق البر واللطف من مولاه ، فمن عليه بالحكمة واوصله بذلك النور الى معدن التدبير يوم المقادير ..»(١) .

فالفارق بين الاكتساب وبين المنة أو بين الاكتساب والمقادير هـو الذى يرسم الحدود بين العلم والحكمة فالعلم من ميدان الاكتســـاب والحكمة من منة الله تعالى على عبده يوم المقادير ، واذا كانت الحـكمة من المنه والعلم من الجهد والاكتساب كانت الحكمه من العلم بمنزلة البحـر من الوادى ذلك ان المنة لا حد لها اما الجهد والاكتساب فمهما يكن الامر فهو ضئيل محدود .

والحكمة من بحر المعرفة ثم هى بعد ذلك اول مرحلة من مراحـــل المعرفة فى الطريق من الظاهر الى الباطن ، وهى المرحلة التى تكتسب منها المعرفة جميع خصائصها ومقوماتها . فما منزلة الحكمة من المعرفة؟ وما صلة كل منهما بالاخرى ؟

الحكمة هى المعرفة وهى مرحلة دنيا من مراحل المعرفة وهى كذلك جزء من كل هو المعرفة .

الحكمة هى المعرفة اذا قارنا المعرفة بالعلم ، فمنهج الحكمة الـذى يختلف عن منهج العلم هو المقدم الأساسى لمنهج المعرفة ، وهى الحد الذى يبدأ عنده ميدان المعرفة بمميزاته وخصائصه .

والحكمة هى المرحلة الدنيا من المعرفة ــ اذا قارناها ببحر المعـــرفة الخضم ، فهى مرحلة من مراحله فقط ، وهى المرحلة الاولى فى طـريق السائر الى قمة المعرفة .

والحـــكمة هى جزء من كل هو المعرفة غير أن هذا الجـــزء الذى هو عنوان الكل انما يتمثل فيه جميع خصائص هذا الكل ، ولكن هذا الجزء ليس بعضا من ابعاض ولا واحدا من كثرة ، ولكنه صورة كاملة لصـورة

(١) كتاب الفروق ومنع الترادف ١٥٩ ب .

كاملة ان كان بينه وبينها فرق فهو أن الحكمة صورة أولى ملحقة جامعة لصورة اخرى وراء ذلك اكثر وضوحا وقوة وهى المعرفه .

والحكمه بعد ذلك لا تساوى المعرفه تماما وان تكن صورة تامه منها تتمثل فيها جميع عناصرها ، فالحكمه أخص من المعرفه والمعرفه اشمل منها ، وقد تطلق الحكمه فى بعض الاحيان مرادفا للمعرفه ، وذلك من قبيل اطلاق الخاص على العام لان جميع خصائص المعرفة ومقوماتها تتمثل فى الحكمة .

واذا كانت الحكمة هى أول مراحل المعرفة أو أول مراحل العلم الباطن فلا بد ان يتلوها مراحل اخرى من مراحل المعرفه او علم الباطن ، غير ان هذه المراحل الاخرى لاتختلف فى مقوماتها وخصائصها عن هذه المرحلة الأولى فهى مراحل من نوعها غير انها اقرب منها الى الغاية وادنى منها الى نهاية الطريق وان يكن بينهما فرق فهو ان هذه اعلى درجة من تلك وارقى منها مرتبة ، وهكذا كانت هناك مرحلة أخرى من الحكمة أعلى من المرحله الأولى درجة وأرقى منها رتبة ، أما المرحلة الأولى أقرب المرحلتين الى العلم الظاهر فهى الحكمة فقط أو الحكمة الظاهرة ، وأما المرحله الثانيه أو أدنى المرحلتين الى الباطن فهى الحكمة العليا أو الحاكمة الباطنة .

وجميع درجات المعرفة بعد ذلك ان هى الا نوع من الحكمة غير أنها تختلف فى درجتها أو فى قربها من الباطن ، فكما أن لكل ظاهر باطنا ولكل حق حقيقة ، فكذلك لكل درجة من درجات الحكمة درجة اخرى أكثر منها حظا فى القرب من الباطن أو المعرفة . أما أدنى هذه الدرجات من الظاهر فهى أولى درجات الحكمة وهى الحكمة الظاهرة .

واذا كانت المعرفة على درجات ومراحل وكان علم الظاهر يدخل ضمن هذه الدرجات والمراحل اذ هو الطريق والمدخل الى ميدان الباطن فان بدء مراحل المعرفة الحقة أو علم الباطن انما يبدأ عند المرحلة التى نستطيع ان نطلق عليها اسم الحكمة ، وعند مرحلة الحكمة هذه تبدا طائفة العلوم التى تدخل فى تكوين شعب المعرفة فى التخلص من عناصر علم الظاهر تخلصا تاما ، أما العلوم التى تنسب الى مراحل اخرى قبل هذه المرحلة فانما تحتوى نصيبا من علم الظاهر قل ذلك النصيب أو كثر .

وعند الحكمة هذه تبدأ طائفة من علوم المعرفة قوية الاصالة فى ميدان الباطن خالصة من كل شائبة من شوائب الظاهر ، وهى بدورها تتدرج فيما بينها تبعا لقربها او أصالتها فى علم الباطن .

أما هذه العـــلوم فترجع الى علمين أســـاسيين : أما الأول منهمـــا أو الأدنى فهو علم حق الله ، واما الثـــانى او الأعلى فهـــو علم الله .

والترمذى يراعى فى هذا التقسيم أساسا يفرق فيه بين العـــلم بالله أو بذاته ويبين العلم بتدبير الله والائه ، أو بعبارة اخرى العـــلم بصفات الذات اد التدبير هو صفات الذات .. اما الاول فهو علم الذات او علم الله ، واما الاخر فهو علم السمات او علم التـــدبير او علم حق الله او المعـــرفة بالإئه .

وهذا التقسيم بعينه ينظر اليه الترمذى من ناحية أخرى ، فيرى أن علم الذات او علم الله لايقف عليه الا من اختصه الله بسر منه ، فيطلق عليه علم الاسرار ، اما الآخر فيبقى كما هو علم السمات أو الصفات .. غير ان علم الأسرار هذا أو علم الذات هو لب الحكمة ، وأما علم الصـــفات اوالسمات فهو أدنى درجات الحكمة من حدود العلم ، فاذا ابتغى الترمذى التفرقة بينهما ، فانما يعتبر الأول من الحكمة ، وأما الآخر فهو من العلم على ضرب من التجوز .

والترمذى يصنف هذه العلوم فينزل كلا منها منزلته من هـــذا التصنيف فى مثـــال واضح يبين لنا فـــكرته ، فيرى أن « المعرفة ســـفينة حمولتها اليمنى أسرار الله ، وحمولتها اليسرى سمات الله . وامامها حب الله وشراعها شوق الله الى العبد والريح التى تسيرها هى هبوب رياح افراح الله ، فتسير السفينة فى سرعة غير انه خوفا من أن ترتطم ، فقد جعل لها مجذافا يثبتها وهو العدل وهو مشيئة الله ، فلولا الثبـــات من الله بالمشيئة لطار الحب به كل مطير ورمى به فى واد قعير ، والسفينـــة تجرى فى بحر غيب الله وهو بحر الذكر وهو ذلك البحر الذى من شرب منه شربة نسى نفســه ولم يلتفت اليها الى يوم اللقاء (١) » .

فالأسرار هى حكمة الخلق وهى من الرحمة العظمى اذ أن الرحمـــة العظمى هى التى تنهضها ، واما السمات فهى من الحق والحق موكل بها فالعلم بالأولى من رحمة الله والعلم بالثـــانية من الحق ، وفرق مابين العلمين هو فرق مابين عالم الغيب والشهادة أو مابين الذات والصفات، « فالغيب ما بطن فى الذات والشـــهادة ما ظهر من ملك الجمـــال والجلال والعظمة والرحمه والبهاء والبهجة والسلطان وما ابرز من الرافة والحب والشفقة (٢) » .

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٣٠ ، ٣١ .   (٢) كتاب المسائل المكنونة ٢٥ .

فكنوز المعرفة على صنفين أسرار الله ، وسمات الله ، فالرحمة مع الأسرار والحق على السمات ، والأسرار مطوية عن الخلق الا عن أهل جذب الله الذين أدرجهم بمحمد صلى الله عليه وسلم وجعلهم قرة عينه فسار بهم على طريقته وجعل سقياهم من مشربه ومرعاهم فى ملك الملك بين يديه على مائدته ، وتلك ضيافة محمد صلى الله عليه وسلم لقرة عينه في عرش الله وهو بدء الربوبية وبدء التدبير ، وأثقال السمات حشو ما فى الأمثال العليا والأسماء الحسنى (١)

فالحكمة الأولى هى اسرار الله أو علم الأسرار وأما الحكمة الاخرى فهى علم السمات والأمثال العليا والأسماء الحسنى ، وكلا النوعين هو الحكمة العليا التى هى علم الله وعلم أسماء الله ، أما الحكمة الظاهرة فهى علم التدبير « وذلك أن العلم ثلاثة أنواع نوع منه علم الله وعلم أسمائه والنوع الثانى علم التدبير والثالث علم أمره ونهيه (٢) » .

والترمذى فى وصفه للحكمة انما يصر دائما على اعتبارها علما، وكذلك الأمر حين يعرض لفروعها ، فالحكمة الأولى هى علم التدبير والحكمة العليا هى علم الاسرار وعلم السمات وعلم الأمثال العلياوالاسماء الحسنى أو هى علم الذات وعلم الصفات . والحكمة كذلك هى المقوم الأول من مقومات المعرفة ، فهى لذلك تختلف عن العلم اختلاف المعرفة عنه ، فلماذا اذن يصف الترمذى الحكمة وفروعها بأنها علم ، وعلى اى اعتبار يكون ذلك الوصف ؟.

الحكمة عند الترمذى علم اذا نظر اليها من ناحية ، ثم هى بعد ذلك غير العلم اذا نظر اليها من الناحية الأخرى ، الحكمة علم حين ينظر اليها من وجهها الذى يقابل العلم الظاهر اذ تنعكس عليه صورة هذا العلم ومناهجه ، ثم هى بعد ذلك ضرب من المعرفة اذا نظر اليها من وجهها الذى يقابل العلم الباطن اذ يبدو هذا الوجه متميزا كل التمييز عن صفات العلم الظاهر ومناهجه .

وليس معنى هذا أن المعرفة قسمان يتبع أحدهما العلم الظاهر والآخر يتبع العلم الباطن ثم بينهما بعد ذلك حد يفصل بينهما يكون تارة على درجة من الوضوح أو على غير ذلك . ليس ذلك هو وضع الحكمة

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٣٠ . (٢) كتاب الاكياس ١٣٤ .

من مذهب الترمذى ، انما الحكمة نوع واحد وجوهر واحد ومنهج واحد، ويرجع هذا النوع وهذا الجوهر وهذا المنهج فى حقيقته وفى خصائصه وفى مقوماته الى ميدان الباطن أو الى ميدان المعرفة ، ولكن الترمذى اذا نظر اليه من ناحية الظاهر يصر على نعته هو وفروعه بصفة العلم .

الترمذى اذن أراد ان يصنف العلوم تصنيفا نقديا فانه يقسمها الى أقسام يطلق على كل منها لفظ العلم ، ويكون من بين هذه الأقسام القسم الذى يريد أن ينبه عليه أو يميزه عن بقية العلوم ، فتكون الحكمة علما غير علم الظاهر وتكون المعرفة علما مقابلا لعلم الباطن ويستطيع الترمذى اذن بهذا الاعتبار اليسير الواضح أن يصف الحكمة بأنها علم دون أن يعنى شيئا آخر أكثر من انها قسم للعلوم .

ولكن الترمذى حين يصف الحكمة بأنها علم انما يعنى أكثر من ذلك انما يريد أن يعرض لمقوماتها وان يتناول منهجها .

المناهج عند الترمذى منهجان منهج العلم الظاهر ومنهج المعرفة أو العلم الباطن ، أما منهج الظاهر فانه يقوم على العلم على تحصيل المعلومات واكتسابها وقياسها واستنباطها ، وأما منهج الباطن فيقوم على شيء يختلف عن ذلك كثيرا يقوم على ضرب من التحديث النفسى أو الوحى أو الالهام ويكون على درجات .

فالمحدث على ثلاثة أنواع :

١ ــ محدث بالرؤيا الصادقة وهى جزء من ستة وأربعين من النبوة وتكون اما بشارة أو نذارة أو معاتبة ، وهذا الطريق هو طريق مخاطبة العوام وأهل التخلف فانه لا يكون الا فى المنام حين تخلص الأرواح من النفوس وشهواتها وهو ما يذكره الله تعالى فى قوله « وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب » فهى فى النوم الرؤيا الصالحة ، كما ذهب اليه أصحاب التفسير .

٢ ــ والثانى هو المحدث فى اليقظة على القلب وذلك بالسكينة وهو أكثر من ثلث النبوة على قدر قرب صاحب الحديث من الله .

٣ ــ والثالث محدث بالوحى وهو الذى يخفق على القلب بالروح .

فالعلم يكون اذن عن طريق العقل أما المعرفة فتكون عن طريق الروح[1] .

---

(١) كتاب نوادر الأصول ١١٨ ، ١١٩ .

والعلم يكون عن طريق الاكتساب والتحصيل والنظر ، وأما المعرفة فتكون عن طريق الفطرة والالهام والوحى ، والعلم يكون عن المشاهد المحسوس أما المعرفة فتتصل بالمغيب المستور وتتعلق بقوى الكون الخفية .

والمنهجان يعملان في الكشف عن حقائق الكون فيلتقيان تارة فيتعاونان ، ويلتقيان اخرى فيغلب أحدهما على صاحبه وقبل هذا وذلك فكل له ميدانه وحظه من العلوم .

والترمذى يسترعى نظرنا الى ذلك حين ينبه الى مكانة بعض العلوم ومنزلتها ليرد اليها ما فقد من اعتبارها « فعلم القيافة وعلم الخط وعلم النجوم وعلم العيافة وعلم الرؤيا كلها علوم حق فى الأصل ، وانما درس ذلك لقوة ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من علم الظاهر والباطن فظهر علم الظاهر في العامة وعلم الباطن فى الخاصة « أولياء » الله عز وجل .وهم المحدثون(١) » .

فهذه العلوم هى علوم حق وكان عندها يلتقى علم الظاهر والباطن فى صورة ساذجة ، أو كان يظهر فيها علم الباطن فى هذه الصورة الساذجة حتى اذا جاء محمد صلى الله عليه وسلم انفصل العلمان واستقل كل منهما عن الآخر وقوى منهج كل منهما ، فظهر الأول فى العامة وظهر الثانى فى الخاصة وظلت هذه العلوم رمزا لمنهج أهل الباطن الذين هم خاصة أولياء الله . ويكون هذا المنهج عن طريق التحديث والالهام .

وهناك علم آخر يكشف عن منهج اهل الباطن ويفصح عنه ذلك هو علم الفراسة أو التوسم . « فالتوسم مأخوذ من السمة وهو أن يعرف سمات الله تعالى وعلائمه في الأمور . والتفرس أن يركض قلبه فارسا بنور الله تعالى الى أمر لم يكن بعد فيدركه . واذا امتلأ القلب من نور الله تعالى نظرت عينا قلبه بنوره فأبصر في صدره ما لا يحاط به وصفا. فالفراسه (منة) من الله تعالى لعبد كائنة » (٢) .

فالفراسة تكون اذن بنور الله تعالى ، والتوسم لا يكون الا بمعرفة سمات الله تعالى فى الأمور ، ففى هذه يتمثل منهج أهل الباطن الذى يختلف دائما عن منهج أهل الظاهر .

---

(١) كتاب الفروق ٩٢ ب .

(٢) كتاب نوادر الاصول ٣٧١ .

والمعرفة عند الترمذي لا تسوى بين المنهجين . فهو لا يكشف عن هذه الطائفة من علوم الباطن ليضعها على قدم المساواة مع علوم الظاهر الأخرى انما يكشف عنها ونيته تقديمها ، فهي علوم الخاصة عنده وهي الأصل الذي يقصد اليه وغيرها تبع له ، وانما يكشف عنها ليثبت وجودها عند من لا يؤمن بها وليلقي ضوءا قويا على منهجها ليحس به من لا يعرفه أويراه .

ولكن طريقه الى ذلك لا يأتي من قبل المعرفة أو طريق الباطن فهو ميدان قد يكون مثاراً للجدل أو الشك ، ولكن طريقه لابد أن يأتي من قبل الظاهر أو من طريق العلم فهو الميدان الذي يجب ان يبدأ منه فعنده يبدأ اليقين وان يكن هذا الميدان أدنى من الميدان الآخر منزلة ورتبة .

والترمذي لا يقف عند هذا القدر من الكشف عن منهج العلم الباطن وعلوم الباطن ، ولكنه يريد أن يذهب الى أبعد من ذلك . فالعلم الذي هو نقطة اتفاق الناس جميعا في منهجه وطرائقه يجب أن لا ينفرد بذلك دون المعرفة أو العلم الباطن .

وليبحث اذن في علم الظاهر عن سبب الاتفاق وعن العناصر التي توحي به وليوفر مثلها لعلم الباطن أو المعرفة .

ان علم الظاهر أستطاع أن يضبط مناهجه وأن يرسم حدودها بما اصطنعه لنفسه من قواعد وقوانين يجري عليها ، ولا يختلف أن تتمثل تارة في علم المنطق واخرى في القياس أو الأصول ، فليحاول الترمذي اذن ان يضبط قواعد علم الباطن وأن يرسم اصوله ، وليحاول اذن أن يضبطه بنوع من المنطق الذي يخضع له في اطراد ولا يختلف عنه ، وهكذا لا يقنع الترمذي بالكشف عن علم الباطن والتنبيه عليه ، بل يحاول كذلك أن يكشف عن قوانينه وقواعده التي يجري عليها أو على الأصح ليحاول أن يرسم له قوانين ومناهج على غرار قوانين العلم الظاهر ليخضعه بعد ذلك لها .

وعند الحكمة يلتقي نوعان من العلوم .. أما النوع الأول فهو علوم الحكمة أو بعبارة أصح هو ما وصلت اليه الحكمة من نتائج في موضوعاتها التي تعرض لها «علم الله» ، «علم حق الله» وأما النوع الآخر فهو منهج هذه الحكمة أو العلوم التي تضبط هذا المنهج وترسم قوانينه .. فالحكمة اذن منهج وموضوع ، وهي أيضا شيء ثالث وراء ذلك يقابل العلم هي التحديث أو الوحي والالهام ، وهي بهذه المعاني جميعا تدور في اعتباراتها المختلفة من مذهب الترمذي .

والحكمة تعنى عند الترمذى ثلاثة أشياء .

أولا — من ناحية انها طريق خاص للمعرفة يعتمد على التحديث والوحى والالهام ويقابل العلم الذى يعتمد على القياس والاستنباط .

ثانيا — من ناحية انها ثمرة هذه الطريقة فى المعرفة وهى بهـذا المعنى تجمع الحقائق التى انتهت اليها فى علم الله وعلم حق الله وعلم التدبير .

ثالثا — من ناحية انها مقدمة ترسم منهج هذه الطريقة من طرق المعرفة وتضبط قوانينها وقواعدها .

والحكمة بالمعنى الثالث تقابل علوم الفلسفة ومقدمتها المنطقية فهى بالمعنى الثانى توازى الميتافيزيقا والأخلاق وعلم النفس « ولكن على طريقة المعرفة » وهى بالمعنى الثالث توازى المنطق والقياس ، وهى بهذين المعنيين جميعا تعتبر علما ، ويحق للترمذى أن يطلق عليها لفظ العلم ، فهى تراث يكتسب وينتقل عن طريق التعليم والايضاح .

ولكن الحكمة بالمعنى الأول تعنى شيئا آخر غير العلم ، فهى مذهب فى المعرفة الانسانية ، وهى طريقة ثانية من طرق المعرفة .. وهـذه الحكمة انما تقابل العلم « بمعنى الادراك والمعرفة » فى منهجه وطرائقه .. وبهذا الاعتبار كان يطلق عليها الترمذى اسم المعرفة ويعتبرها المقوم الأساسى لعلم الباطن والصورة الواضحة للغاية التى ينشدها فى المعرفة.

والناظر الى الحكمة من ناحية الغاية التى ينشدها ومن ميـدان الباطن والمعرفة لا يراها علما وانما يراها مذهبا ، ولا يخطىء كثيرا ان أطلق عليها لفظ « المعرفة عند الترمذى » تجوزا ، ولكن الناظر اليها من ناحية النتائج التى وصلت اليها أو من ناحية القوانين التى رسمها لها الترمذى على غرار منطق أهل الظاهر وقوانينهم يراها علما ولا يجد ما يحـول دون اطلاق لفظ العلم عليها .

أما علوم الحكمة فقد عرضنا للطائفة الأولى منها التى تضم الحقائق التى انتهت اليها فى علم الله وعلم حق الله وبقى علينا أن نعرض للطائفة الثانية التى ترسم قوانين الحكمة على غرار منطق أهل الظاهر وقوانينهم .

٣١ — أما أول هذه العلوم فهو علم الأسماء والحروف .. فالأسماء سمات الشىء وكل اسم دليل على صاحبه ومشتق من معناه ، وطريقـة الوصول الى حقيقة كل شىء من اسمه وسماته هى عـلم الأسماء ..

فالسمات والأسماء تكون مثار الهام وتحديث يصل بهما الانسان الى كثير من الحقائق ، ولكن هذا الالهام والتحديث لا يجرى على قواعد أو قوانين ، ولكن الترمذى يجهد فى أن يضع لذلك الالهام قواعده وقوانينه •

وأصل علم الأسماء هذا يرجع الى آدم فهو العلم الذى علمه الله اياه « وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة » ومن هذه الأسماء التى هى أسماء الفعل وأسماء الخلقة يستطيع الانسان مع البصيرة واليقين أن يدرك حقائق الأمور « والأسماء سمات الشيء فكل اسم دليل على صاحبه ومشتق من معناه ، والأسماء الأصلية هى التى جاءت من عند الله تعالى وعلمها آدم عليه السلام ، ومن الأسماء الأصلية اسم يحيى وأحمد فالله هو الذى سماها واسم هذه الأمة المسلمين والمؤمنين(١) » •

وليست أسماء الأشياء الأصلى منها الذى سماه الله وعلمه آدم ، أو غير الأصلى الذى استحدثه الناس وأسماء الخلقة منها أو أسماء الفعل هى التى تكون موضوعا لعلم الأسماء فقط أو هى التى يستدل منها على ما وراءها فحسب ، بل ان أسماء الله تعالى تكون موضوعا لعلم الأسماء أيضا فهى سمات صفات الله وانما يستشف ما وراءها بالتأمل والذكر •• لكل اسم من أسماء الله خاصة فالرسول حين أراد أن يتغوث باسم من أسمائه ليعصم قلبه تغوث باسم الذى منه حدث على قلبه التقليب فقال سبحان مقلب القلوب(٢) » •

واذا كانت الأسماء هى سمات الشيء أو هى حشو ما فى الصفات فليست الأسماء من بين بقية كلمات اللغة ــ هى موضوع علم الأسماء ، فكما أن للأسماء دلالة فللكلمات الأخرى دلالة أيضا « فلكل كلمة عدد ومعدن ووقت وموضع ، ولهذه جميعا دلالة اخرى غير دلالة المعنى اللغوى وادراك ذلك يكون من موضوع علم الأسماء(٣) » •

واذا كان ذلك فى الكلمات فانه يكون أيضا فى الكلام ، واذا كان هناك من بين الأسماء أسماء أصلية علمها الله لآدم فان الكلام الأصلى الذى يحتاج الى فهم ما فيه كما تفهم الأسماء الأصلية انما هو القرآن « فلا يفهم نظامه الا الأنبياء والأولياء عليهم السلام وحرام على قلوب التفتت

---

(١) كتاب نوادر الأصول ١٨٥ • (٢) المرجع نفسه ١٨٨ • (٣) المرجع نفسه ٣١٤

الى أحوال النفس أو حجبت عقولها عنه لشهوة أن تفهم نظامه فنظامه في جميع كلامه نظام يعجز عنه الواصف والمفكر (١)

فلكلام القرآن نور ولكلماته نور ، وادراك هذا النور هو ما يرمي اليه علم الأسماء والسمات « فانه يبتغى من قراءة هذه السور أن يصل الى الجسد نورها وبركتها(٢) » وكذلك « فان فى كل كلمة من كلمات القرآن نورا وفى كل حرف من تلك الكلمات نورا(٣) » .

واذا كان علم الأسماء يتجه فى طريقه الى المعرفة اتجاها شاملا أو كليا فيدرك حقائق الأسماء وسماتها عن طريق التأويل ادراكا شاملا فان له علما متمما يتجه فى طريقه الى المعرفة ادراكا تحليليا . فالاسم تدرك صورته الشاملة العامة فى علم الأسماء ، تدرك هذه الصورة تحليليا بالبحث عن خصائص حروفه فى علم الحروف ، فكل حرف من حروف الأسماء له دلالة وله خصائص ، فاذا كان الاسم وحدة تامة مستقلة فالحرف كذلك وحدة تامة مستقلة لها دلالتها ولها معناها .

وهذه الحروف هى حشو ما فى السمات أيضا فالحرف الواحد انما تتركز فيه وتتمثل سمات وصفات كثيرة فهو انما يقوم مقام كلمة تامة ، وللحروف فيما بينها خصائصها وصفاتها وقواعدها التى تجرى عليها فمنها ما يقوم مقام الآخر ومنها ما يجزىء عن الآخر . «والسين والصاد يعتقبان يجزىء أحدهما عن الآخر » (٤) « والهاء والهمزة اختان تجزىء احداهما عن الأخرى(٥) » كما يتجلى ذلك فى كلمة الأهل والآل فانهما بمعنى واحد .

والوقوف على أسرار علم الأسماء والحروف لا يوفق اليه الناس جميعا بل هو منة من الله تعالى فادراك نور الحروف والكلمات وما فيها من نفثات انما يختص به الله أولياءه وفق قلوبهم ومنزلتهم من محبته ، «وتفاوت النفثات من أهلها على قدر نور قلوبهم وعلمهم بتلك الكلمات(٦)» .

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٢٣٢ . (٢) المرجع نفسه ٣١٩ . (٣) المرجع نفسه ٣٢٠
(٤) المرجع نفسه ٣٢٠ . (٥) المرجع نفسه ٢٦٤ . (٦) المرجع نفسه ٣٢٠

وأما ثانى هذه العلوم فهو (علم الأمثال العليا) فالأمثال من معدن الحكمة ضربها الله للمؤمنين ليعاينوا بها ما غاب عنهم ، وهذه الأمثال انما هى أنموذج لما غاب ضربت مما يشاهده الناس فادراك هذه الصورة المشاهدة انما يعين على ادراك ما غاب ، فيجعله حاضرا معاينا ، والتمثيل من معدن الحكمة ، وعامة الحكمة فى الأمثال لأن الأمثال أنموذج الآخرة والملكوت وبالخلق حاجة الى معاينة الآجل وانما يعاينوه بالعاجل (١) .

فالأمثال انما تكشف عن عالم الغيب ، وهى تكون من عالم الشهادة، وهذه الصلة بين عالم الغيب والشهادة خلال الأمثال العليا لا يدركها الا الخاصة من أولياء الله الأمثال فى عالم الشهادة كثيرة أقامها الله وضربها لتكشف عن عالم الغيب ، ولكن لا يستطيع أن ينفذ الى ما فيها الا الموفق من الأولياء .

وهذه الأمثال ضربها الله فى كتابه للمؤمنين وللملكوت والغيب «ضرب الله مثلا أى صفة للذين آمنوا ليتمثلوه فيطلبوا هذا المثال من أنفسهم(٢) » وأقامها الله شاهدا من كل ما خلق ، فعالم الشهادة بكل ما فيه يشف عن عالم آخر من المثل هو انموذج الآخرة والملكوت ، فالتأمل فى عالم الشهادة ينتهى بالانسان الى ادراك المثل العليا التى هى انموذج عالم الغيب ، ففى عالم الشهادة دليل على عالم المثل ، وفى عالم المثل الدليل على عالم الغيب ، وادراك هذه المثل هو الحكمة والمعرفة .

وطريقة ادراك عالم المثل هى التأمل فى عالم الشهادة تأملا يجعل الغامض جليا والمستور مكشوفا ، والمتلبس محددا ، والشك يقينا مشاهدا ، وهذا لايتأتى للانسان الا عن منة من الله ، ثم ينمو بعد ذلك بالنظر فيما ضربه الله من الأمثال . ففهم الأمثال التى ضربها الله للمؤمنين فى كتابه والتأمل فيها والتدبير — انما يخلق فى الانسان بصيرة يدرك بها الأمثال العليا ، فيكون الغائب كالشاهد ، والآجل فى وضوح العاجل .

والتباين بين طائفتى العلوم التى تكون الحكمة انما يرجع الى هذا التباين بين ميدانى الظاهر والباطن وهذا التباين قد يتخذ صورة أكثر وضوحا وأدق تحديدا اذا علمنا أنه انما يرجع الى خلاف بين نوعين فى المعرفة يختلفان فى نوعهما وغايتهما ومنهجهما .

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٢٤٨ . (٢) المرجع نفسه ٣٥٦ .

اما الطائفة الأولى من علوم الحكمة التى تاثرت بميدان الظاهر فهى طائفة العلوم التى تهدف لانشاء نوع من المنطق أو القوانين لضبط النتائج التى تصل اليها الحكمة أو المعرفة. وأما الطائفة الثانية من الحكمة التى تأثرت بميدان الباطن فهى النتائج والثمار التى يجنيها العارف بسلوكه طريق المعرفة والحكمة من ميدان الغيب عن طريق التحديث او الوحى والالهام .

والفرق بين طائفتى علمى الحكمة هذين فرق قد يرجع الى اتجاهين عرفا فى العلوم وقتئذ ، وهذا الفرق كان ينبنى على أساس من الخلاف بين مصادر العلم . فالعلم الظاهر اعتبر مصدر العلم هو العقل وطريقته الاستنباط ، والعلم الباطن اعتبر مصدر العلم هو الغيب وطريقته الوحى . اما نوع نتائج العلم الأول فهى ظنية ، لا تتعدى ذلك ، وأما نتائج العلم الثانى فهى يقينية لا تقبل الشك أو الجدل وأما موضوع العلم الأول فهو كل ما يخضع للعقل وتتناوله الحواس ، وأما موضوع العلم الباطن فهو كل مايكون هناك من حق ينطوى عليه هذا الوجود الظاهر .

العلم الظاهر هو علم ذاتى يكون مصدره عقل العارف نفسه وأما العلم الثانى فهو علم يكون العارف فيه واسطة فقط ، اذ يكون مصدره وراء الانسان وقدرته . غير ان هذه المفارقة بين العلمين جعلت أحدهما محدود القدرة لايستطيع ان يحلق فى ميدان الغيب بينما اعارت الآخر جناحين قويين يحسن بهما التحليق فى جميع ميادين الغيب .. وهذه التفرقة نفسها جعلت العلم الأول محدود القدرة والحرية فيما يعرض له ، فهو مقيد بقوانين العقل والفكر يعتمد عليها ويفتقر فى وجوده اليها ، فيطمئن الى ما يصل اليه من نتائج لانه شاك فى كل شىء غير متيقن من شىء ، فثقته بذاته ضعيفة محدودة يظهر اثرها العكسى فيما يصبغه من يقين واعتداد بهذه الوسيلة التى تعتمد عليها « قوانين الفكر » وبنتائجه التى ينتهى بها اليها ، اذ يرفع ذلك عن ميدان الجدل او المناقشة ، وأما العلم الثانى فقد كان اكثر قوة وحرية ذلك انه اكثر ثقة ويقينا فى مصدره ، لايعرض له فى شىء من المناقشة او الجدل غير أن هذه الثقة بدورها يظهر اثرها فيما ينتهى اليه من نتائج فهى موضع الترتيب والتدريج ، فبعضها يفضل البعض الآخر وبعضها يقترب من ميدان الحق والصواب اكثر من الآخر . فنتائج العلم الأول على درجة واحدة لا يشترك معها فى درجة الحق والصواب نتائج أخرى ، اما نتائج العلم الثانى فهى على درجات متباينة تشترك جميعا فى نصيب

من الحق غير انها تتفاوت بعـــد ذلك تفاوتا تدريجيا فى مقدار هـــذا النصيب .

ومعنى ذلك أن هناك طريقين للمعرفة ، أما الطريق الأول فهو ذاتى يضفى ما فيه من اعتداد بذاتيته على علم خارجى هو منهجه الذى يعتمد عليه يرفعه هو ونتائجه عن هذا الشك الذى قد يساور جانب الذاتيـة هذا ، غير أن منتهج هذا الطريق انما يسير فيه مقيدا يقدم بين يديه هذا العلم الذى يستضىء بنوره ويقتفى آثاره ، فالعارف أبدا فى هذا الطريق عبد لقوانين الفكر ومناهج المنطق .

وأما الطريق الآخر فهو خارجى يقوم العارف فيه بدور المســـتقبل فيتقبل الوحى والالهام والحديث غير أن ثقته بنفسه انما يستمدها فى هذا الطريق من المصدر الذى يتصل به فبقدر وضوح هذه الصلة وثقتـه بها تكون ثقته بنفسه واعتداده بها ، وتكون كذلك ثقته بنتائجـــه التى يصل اليها ، والعارف فى هذا الطريق حر من كل شىء لا يقيده الا هذا المصدر الذى يتجه نحوه ويرتبط به .

والطريق الأول يركز المعرفة فى الانسان وعقله وأما الطريق الآخـر فيركزها فى ناحية أخرى وراء الانسان ووجوده .. وكل من الطريقـين يعتبر ناقصا عند الترمذى والاعتماد على واحد منهما فقط لا يؤدى الى الغـاية التى ينشدها فليلتق الطريقـان اذن فى مذهب الترمذى وليكن ذلك فى مرحلة الحكمة ، وليكن للحكمة وجهان وجه تتجلى فيه الناحيـة الذاتية التى تعتمد على الانسان وعقله ، ووجه آخر تتجلى فيه ناحيـة المعرفة التى تلتمس مصدرها خارج قوى الانسان ووجوده ، ويجمـع من حسنات كل من الطريقين .

أراد الترمذى أن يستكمل فى مذهبـه فى المعرفة جميع العنـاصر والمقدمات التى تتردد فى نوعى المعرفة كليهما يومئذ فى ميدان الظاهر وميدان الباطن فتبينها جميعا ، ثم جمعها عند الحكمة فى كلا وجهيها ،غير أن هذا الجمع ظل أشبه شىء بانفصال ، فأراد أن يوحد بينهما فالتمس ذلك فى ناحية هامة من مقومات الحكمة هى ما يسميه بالبصيرة .

وفى البصيرة هذه جمع الترمذى بين طرفى المعرفة جميعا وبين وجهى الحكمة كليهما ما يقابل منهما العلم الظاهر وما يقابل العلم الباطن ، كما جمع أيضا بين مناهج كلا الناحيتين وخصائصهما .

أراد الترمذى أن يوفـر فى مذهبـه العنصر الذاتى فى المعـرفة الذى يعتمد على الانسان ، كما أراد كذلك أن يوفر فيها العنصر الخارجى الذى يعتمد على القوى الكامنة وراء حدود الانسان ، وأراد كذلك أن يوفر فى هذا المذهب حسنات كل من العنصرين فأراد أن يجمع بين ما يتردد فى العنصر الأول من اعتداد بالمنهج والعلم ويتقيد بهما الى ما يتردد فى الثانى من حرية وانطلاق وتحليق فى الآفاق المختلفة ، كمـــا أراد أن يقف مع الأول على أرض صلبة لا تغوص فيها قدمه ، فيثق فيها مما يعتمد عليه الى جوار ما يستثير الثانى ويستهويه من ثقة ويقين ونزوع نحو المصدر الخارجى • أراد الترمذى أن يوفر هذه العناصر جميعا فى مذهبــــه فى المعرفة فجمعها تحت عنصر جديد هو عنصر البصيرة وهو أحد عنـــاصر الحكمة •

ففى البصيرة جانب ذاتى يعتمد على الانسان ويركز فيه المعرفة ، غير أنه لا يركز ذلك فى العقل كما ركزها العلم الظاهر ، فهى جانب من جوانب الانسان يقابل العقل تقوم بما يقوم به من ادراك ، ولكن عـلى طريقة خاصة وفى ميدان أوسع ، وفى البصيرة جانب آخر غير ذاتى فهى يستثيرها ويستهويها مصدر المعرفة الخارجى فتستضىء بنوره وتسـعى نحوه ، فهى كذلك تستضىء بنوع من الوحى والالهام والتحديث • فعند البصيرة هذه اجتمع العنصر الذاتى وغير الذاتى فى المعرفة « وكان لـه السبق فهذا عبد قد رضى عنه وأعطاه حبه فأحبه فاحتدت بصـيرته حتى انتهى الى المقام بين يدى الله فباطن الأشياء له معاينة كظاهر الأشياء لأهل الغفلة » (١) •

ومن البصيرة يجرد الترمذى نوعا من العلوم تستضىء به وتهتـدى بهديه وتستعين به ، كما تستعين علوم الظاهر بالمنطق وان كانت لا تتقيد به ، كما تتقيد علوم الظاهر بالمنطق وأما هذه العلوم فهى الفراسة ،وعلم الخط والعرافة والزجر ، والأمثال والأسماء والسمات ، والحروف ،وعلم التدبير ، فهى تنشد عن طريق هذه العلوم نوعا من اليقين وان كانت لا تقف عند مناهج هذه العلوم فحسب •

والبصيرة كذلك على صلة وثيقة بالمصدر الخارجى للمعرفة تقـوى هذه الصلة فتمتد البصيرة حتى تكاد تعاين الغيب ، فيكون ادراكهـــا مشاهدة كادراك الحواس وتضعف فى بعض الأحيان فلا تدرك من هذه المشاهدة الا حظا يسيرا •

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٥٥ •

تجمع البصـــيرة اذن بين اليقين والمشاهـــدة ، أو بين كلا وجهى الحكمة ، وجه علوم الحكمة ووجه الوحى والتحديث ، كما تتدرج كذلك بين اليقين والمشاهدة ، فاليقين أرض صلبة تعتمد عليها والمشاهدة غاية بعيدة تسعى لاستجلائها • وحدة البصيرة هو نفاذها الى هذه الغـــاية البعيدة التى تهدف اليها ، فتراها رؤية الحواس وتدركها ادراك المشاهد الملموس •

والبصيرة بعد ذلك هى منة من الله يهبها الله لمن يشاء يوم المقـادير ويحيى بها من يريد ، ممن خصه الله بحبه وليست هى كالعقل الذى هو فطرة فى جميع الآدميين •

وبفكرة المنة هذه استطاع الترمذى أن يجمع بين العنصر الذاتى فى فكرة البصيرة وبين العنصر الخارجى الذى هو الوحى والالهام فوضع البصيرة فى منزلتها فوق العقل ، كما وضعها كذلك فى منزلتها من التفضيل والتقديم فى كل ما يتبع ذلك فى موضوعها « الباطن أفضل من الظاهر » وفى منهجها « اليقين والمشاهدة أفضـــل من الاستنباط والقياس » وفى درجة ادراكها « امتـــداد البصيرة ، لكل ظاهر باطن أفضل منه » •

غير أن فكرة المنة هذه التى لا تتوفر الا للخاصة من المقربين جعلها موضع غموض أو جدل عند العامة ممن لا يستطيعون ادراكها ، سواء ذلك فى منهجها أو فى نتائجها التى تصل اليها « فكلام الكبراء فى الظاهر غير كلامهم فى الباطن » (١) •

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٦٩ •

٦ ـ الـولاية

٣٢ ـ واذا كان الترمذى قد انتهى الى العنصر الذاتى فى المعرفة أو البصيرة ورأى أنه انما يرجع الى نوع من الفطرة الأولى ، والى نوع آخر من المنة فانه لا يفوته أن يعرض لهذه الفطرة وهذه المنة كى يجلى هذا العنصر الذاتى الذى يدور مذهبه حوله ٠

ولعل فكرة العنصر الذاتى فى ميدان المعرفة لا تكون نقطة يحسن الانتهاء اليها أو الوقوف عندها ، فلا بد من البحث عن العلة التى عنها ينشأ هذا الاستعداد الفطرى ، ولا بد من استجلاء الأسباب التى تعمل فى تكوينه ، وان الوقوف عند الفطرة الأولى أو الوقوف عند فكرة المنة وان يكن تفسيرا لفكرة العنصر الذاتى الا أنه تفسير من نوعه ، كذلك لا يزيد عنه وضوحا أو جلاء ٠

ليحاول الترمذى اذن أن يعرض فكرة العنصر الذاتى فى المعرفة أو فكرة الفطرة الأولى والمنة على مناهج التعليل النقدى ، وليحاول اذن أن يبحث عن الأسباب التى ترجع اليها هذه الملكات أو المواهب أو المنة والتى تنشأ عنها والتى تؤثر بعد ذلك فى البصيرة أو فى مذهبه فى المعرفة ٠

أما الفطرة والمنة بما فيهما من العناصر الذاتية التى عليها تقوم الخصائص الأساسية فى مذهب المعرفة عند الترمذى فانما تتجلى خلال المؤثرات الآتية :

١ ـ الأمة المحمدية ٠

٢ ـ الأحرار والعبيد ٠

٣ ـ الكعبة ٠ السلطان ٠ القرآن ٠

١ ـ الأمة المحمدية :

ليست الأمم سواء فى حظها من المعرفة أو البصيرة ٠ وليست هى بعد ذلك سواء فى ميدان المفاضلة العامة ، فبعضها يفضل بعضا ، وبعضها يتقدم على سواه ، غير أن هذه المفاضلة العامة المطلقة انما تساير المفاضلة فى ميدان المعرفة مسايرة مطردة منتظمة ، فهناك صلة وثيقة

بين المفاضلة المطلقة وبين المعرفة أو بين منزلة الأمة من الأمم الأخرى وبين نصيبها من المعرفة والبصيرة .

غير أن هذه الصلة الواضحة لا نستطيع أن نفسرها على صورة واضحة محددة ، فهناك صلة بين منزلة الأمة من سائر الأمم وبين نصيب هذه الأمة في استعدادها للمعرفة والبصيرة ، ولكن حقيقة هذه الصلة ونوعها هو ما لا نستطيع أن نتبينه واضحا مؤكدا .

قد تكون هذه الصلة هي صلة المعلول بعلته ، أو صلة الظاهرة بأسبابها ، وقد تكون صلة المشابهة بين الظاهرتين اللتين تشتركان فى معلول واحد ، أو قد تكون غير ذلك من أنواع الصلات ، ولكن الذى نستطيع أن نجزم به هو أن هذه الصلة لم تكن عند الترمذى ضربا من المصادفات أو الاتفاق .

الأمة المحمدية هى أفضل الأمم اذا بدأنا من ميدان المفاضلة المطلقة العامة . وهى كذلك أوفر الأمم نصيبا فى الاستعداد الذاتى للمعرفة والبصيرة ، فهل كانت افضليتها المطلقة هذه معلولة لنصيبها الوافر من الاستعداد الذاتى للمعرفة أو بعبارة أخرى هل كان الاستعداد الذاتى للمعرفة هو العلة الأولى للمفاضلة سواء كان ذلك فى ميدان المفاضلة المطلقة أو فى ميدان المعرفة أو كان الأمر على العكس من ذلك ، فكان بين أسباب المفاضلة المطلقة ما هو علة للمفاضلة فى ميدان المعرفة أو كان الأمر على غير هذا وذاك ، فكأن اسباب التفضيل هنا وهناك انما ترجع الى عناصر أخرى .

فضلت الأمة المحمدية باليقين والصدق وهما كما رأينا أخص مقومات المعرفة والبصيرة فقد كانت الأمم السابقة من بنى اسرائيل وغيرها لا تسخو نفوسهم الا على عيان وجهر ، ولا تؤمن الا بكل ملموس محسوس فشرف الله هذه الأمة باليقين ، وجعل فيهم البصيرة ترى الغائب كأنه شاهد وتسخو على يقين وايمان . « لأن الله تعالى قد شرف هذه الأمة من بين الأمم وعظم شأنها وأكرمها بفضل يقينها وجعل صدقاتها تؤخذ من أغنيائها ، فترد الى فقرائها فبقى النفع فيهم ، وكانت الأمم من بنى اسرائيل صدقاتها وقربانها توضع فتجىء نار فتقبله وتترك من لم يقبل منه فيصير منهتك الستر . وكانت نفوسهم لا تسخو الا على عيان وجهر حتى بلغ بهم أن قالوا لموسى عليه السلام ارنا الله جهرة ، وأيدت هذه الأمة بفضل يقين فعلموا أن الشىء اذا أعطوه لله تعالى أن الله لا يضيعه »(١)

---

(١) كتاب نوادر الأصول ١٤٣ .

وقد خص الله هذه الأمة كذلك بمنزلة خاصة من الصدق هي منزلة الصديقين فقد أفردها بهذه المنزلة ، ولم يجعل أمة من الأمم تشركها فيها اذا وقفت الأمم الأخرى عند منزلة الصادقين فقط « والداعى على حزبين داع الى الله وداع الى سبيل الله وهو الخيرات فالداعى الى الله يدعوك الى تطهير القلوب وتصفية الأخلاق ليصير قلبك طاهرا من دنس الآثام وحرا من رق النفس ... فالداعى الى الله عبد قد خلص قلبه الى الله وسار بك فى الملكوت وشهد قربه ومقامه من الله وتتابعت على قلبه خلع الماجد الكريم من الأنوار ... فصار حرا طاهرا فانفتح له الطريق ... على السير الى الله تعالى ، وهو قوله عز وجل « قل هذه سبيلى أدعو الى الله على بصيرة » أى على معاينة ومشاهدة القلب ذلك المحل الذى أدعو اليه « أنا ومن اتبعنى » فلم يجعل هذا الا لتابعى محمد صلى الله عليه وسلم على طهارة وتخلق بأخلاقه ... فهذا صديق . والداعى الى سبيل الله هو الصادق وهو متعلق بالباب»(١) .

وقد خص الله الأمة المحمدية كذلك بالحفظ وقرنه بالعقل ليقرأ عن القلب وجعل السكينة فى قلوب أمة محمد دون سواهم من سائر الأمم « ويوم الوفادة حيث اختار موسى عليه السلام سبعين رجلا لمقيات الله تعالى ، فلما صاروا الى الجبل أعطاهم الله تعالى ثلاث خصال فيما روى فى الخبر . فقال أعطيكم الحفظ لتقرءوها عن قلوبكم فقالوا انا نحب أن نقرأ التوراة نظرا فقال : ذلك لأمة أحمد صلى الله عليه وسلم قال وأعطيكم السكينة فى قلوبكم فقالوا لا نقدر على حملها فاجعلها لنا فى تابوت فكلمنا منها اذا احتجنا قال فذلك لأمة أحمد قال وأعطيكم أن تصلوا من الأرض حيث أدركتم قالوا لا نحب أن يكون ذلك الا فى كنائسنا قال ذلك لأمة أحمد . فكان نوف البكالى اذا حدث بهذا الحديث قال احمدوا ربكم الذى شهد غيبتكم وأخذ بحظكم وجعل وفادة بنى اسرائيل لكم فجعل الله تعالى السكينة فى قلوب المؤمنين وجعل لهم الأرض مسجدا وطهورا وقرن الحفظ بالعقول منهم ليقرءوا عن قلوبهم(٢) .

فضلت الأمة المحمدية فى غيرميدان المعرفة تفضيلا عاما مطلقا ومظاهر هذا التفضيل ثلاثة :

فتحت العبودة يوم الميثاق بالأمة المحمدية وتختم كذلك بالأمة المحمدية يوم الدين(٣) والأمة المحمدية من سائر الأمم هى بمنزلة الرسول من الأمة

---

(١) كتاب الفروق ومنع الترادف ٧٤ . (٢) كتاب نوادر الأصول ١٠٦ .
(٣) المرجع السابق ١٠٠ .

المحمدية ، فهى شهيدة على سائر الأمم عدل عليها « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » أى عدلا « لتكونوا شهداء على الناس » اى شهداء للرسل بالبلاغ عندما تجحد الأمم تبليغ الرسل عليهم السلام رسالات الله تعالى فتشهد هذه الأمة لنوح عليه السلام فمن دونه رسولا رسولا انهم أدوا الرسالة فيحكم الله بشهادتهم على سائر الأمم ويتخلص الرسل عليهم السلام من أمانة الرسالة ، وذلك بعدما يعدلهم محمد صلى الله عليه وسلم فذلك قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا لتكون شهادة أمة محمد صلى الله عليه وسلم يومئذ مقبولة على جميع الأمم لجميع الأنبياء »(١) ٠

وعلماء الأمة المحمدية بمنزلة انبياء اسرائيل كما جاء فى التوراة « عن سالم عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهم قال بينما رجلان جالسان اذ قال أحدهما لقد رأيت البارحة كل نبى فى الأرض وقال الآخر هات قال رأيت كل نبى معه اربعة مصابيح ، مصباح بين يديه ومصباح من خلفه ومصباح عن يمينه ومصباح عن يساره ومع كل صاحب له مصباح ثم رايت رجلا قد أضاءت له الأرض وكل شعرة فى رأسه مصباح ومع كل صاحب له أربعة مصابيح مصباح بين يديه ومصباح من خلفه ومصباح عن يمينه ومصباح عن يساره فقلت من هذا ؟ قالوا محمد بن عبد الله قال كعب رضى الله عنه يا هذا ما الحديث الذى تحدث به ؟ قال رؤيا رايتها البارحة قال والذى بعث محمدا بالحق انها فى كتاب الله كما رأيت » (٢) .

وهذا التفضيل العام المطلق الذى خصت به الأمة المحمدية من بين سائر الأمم لا نجد فيه أو فى مظاهره التى يذكرها الترمذى ما يفسر لنا أسباب تفضيل الأمة المحمدية فى ميدان المعرفة ٠ غير أن هذه الدعوة العامة المطلقة لا يرسلها الترمذى عن نوع من العصبية أو التحيز للأمة فقد نستطيع ـ اذا تتبعنا عناصر هذه الدعوة ـ أن نقف على أسباب تقديم الأمة المحمدية فى ميدان المعرفة والبصيرة أو فى ميدان المفاضلة المطلقة٠

أما أسباب تفضيل الأمة المحمدية فترجع الى المقومات والمقاييس الآتية :

---

(١) كتاب نوادر الأصول ١٠٣ ٠ (٢) المرجع السابق ١٠٦ ٠

١ ـ المنة والأخلاق :

والأمة المحمدية عند الترمذى انما هى العرب قبل بقية الأجناس ، وهذه التفرقة الجنسية التى يبدأ الترمذى من عندها انما تعنى عنـــده فكرة أبعد من هذه وأوسع ذلك أن الأمم تتباين بأخلاقها ، وأن الأجناس تتفاوت فى مناقبها ، وأن الله قد قسم الأخلاق بين الأمم فوهب لكل أمة خلقا وخص العرب بالنصيب الأوفر من الأخلاق فاذا قال الأمة المحمدية فانما يعنى بها العرب وما خصها الله به من المناقب « فالعرب رأس الأمة وسابقها الى المكارم »(١) « والعجم وان شاركوا العرب فى مناقب هــذه الأمة لكن السبق للعرب وتلك الأخلاق غير موجـــودة فى العجم الا فى الواحد بعد الواحد تخلقا لا طبعا »(٢) ٠

واذا كان العرب هم رأس الأمة في هذه الدنيا فهم كذلك رأس الأمة في الآخرة وكيف لا وانما يكون الجزاء على قدر قلوب الناس وأخلاقهم والعرب أوفر الناس حظا من الأخلاق وكريم المناقب والطباع ، فهم رأس الأمة فى الآخرة وهم أقـرب النـاس الى الرسول والى اللواء « ولواء الحق بيدى يوم القيامة وأقرب الناس الى لوائى يومئذ العرب »(٣) ٠

والترمذى حين يضع العرب على رأس الأمـة فى الدنيـا والآخرة لايندفع الى ذلك متأثرا بنزعة من العصبية أو التحيز ، وانما يقرر ذلك عن نوع من التأمل الهادىء والبحث المتصل الذى يخلو من كل مؤثر خارجى فضلا عن مؤثرات العصبية القومية ، اذ ينتهى من كل ذلك الى أن العرب انما فاقت بقية الأمم الأخرى بأخلاقها التى طبعت عليهـــا « فنفوس العرب مؤازرة أخلاقها لا ينكر هذا الا معاند ولا يجحده الا مارد » (٤) ، ويرى أن العرب انما شرفت بالأخلاق على غيرها من الأمم لا بالجنس والنسب أو باللغة واللسان « فالعرب بالأخـلاق شرفوا عن بنى اسرائيل والا فالشجرة أصلها واحـد وهو خليـل الرحمن عليه السلام » (٥) ٠

وتفضيل العرب بالأخلاق وبأخلاق الـكرام على وجه خاص هو جزء من نظرية عامة للترمذى فى خلق الانسان والـكون ـ هى نظرية المنــة

---

(١) كتاب نوادر الأصول ١٠٦ ٠ (٢) المرجع نفسه ١٠٧ ٠ (٣) المرجع نفسه ١٠٧
(٤) المرجع نفسه ٩٦ ٠ (٥) المرجع نفسه ٩٦ ٠

والأخلاق نقتطف منها جزءا يفسر لنا حظ العرب من الأخلاق من بين سائر الأمم وحظهم بعد ذلك من الاستعداد للمعرفة واليقين والبصيرة .
وانما ذكر النفس لأن الأخلاق هى فى النفس حسنها وسيئها ، فهذا يدل على ما قلنا انه انما طاب هـذا الخلق بطيب النفوس الطـاهرة الصافية الزاكية بمحاسن الأخلاق فمن أجل ذلك اختارهم فلم ينظر الى اعمالهم فانهم كانوا اهل جاهلية انما نظر الى اخلاقهم فوجد الخير فى هؤلاء وجواهر النفوس متفاوتة بعيدة التفاوت ، وذلك ان الله تعالى خلق آدم من قبضته « عن قسامة بن زهير عن الأشعرى رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى خلق آدم من قبضة من جميع الأرض فجاء بنو آدم على قـدر الأرض ، جاء منهم الأحمر والأسود والأبيض ومن ذلك السهل والحزن والخبيث والطيب » .

فالتربة الطيبة نفوسها سهلة كريمة وليست فيها كزازة ولا يبوسة ولا شعوثة ، فهم احرار كرام — ولدتهم امهـاتهم — من رق النفوس وشـهواتها والآخرون كانت الحـزونة فى تربتهم فجاءت الـكزازة والشعوثة والصعوبة ولدتهم امهاتهم عبيدا قد ملـكهم رق نفوسـهم بشهواتها ، وهو قول عيسى عليه السلام فيما يعظ به بنى اسرائيل ، فقال لا عبيد اتقياء ولا احرار كرماء معناه لستم من العبيد الذين يجاهـدون انفسهم ويتقون الله ولا من الأحرار الذين نجوا من رق النفوس فساروا الى الله تعالى سير الـكرام بلا تعـريج ولا تردد ، والبخل والضـيق والحدة والعجلة والحقد والمرض وما أشبهه من كزازة النفس ، والجود والسماحة والسعة واللين والتؤدة والتانى والرفق من سـهولة النفس وطيبها ، فنفوس العرب مؤازرة أخلاقها لاينكر هذا الا معاند ولا يجحده الا مارد ، انها أخلاق الكرام فبهذا فضلوا لا باللسان العربى والله تعالى يحب معالى الأخلاق ويبغض أدانيها » (١) .

والترمذى حين يضع العرب على رأس الأمة المحمـدية وعلى رأس سائر الأمم جميعا انما ينظر الى الأخلاق لا الى الأعمال فالأخلاق هى قـوام التفضيل والقلوب هى ملاك التقديم بها يفضل انسان غيره ويرتفع مخلوق عن سواه فى الدنيا والآخرة وأما فى ميدان الأعمال فقد لا يكون العرب على رأس الأمم وقد يفضلهم غيرهم .

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٩٦ .

فالعرب هم أعلى الأمم مناقب وأوفرها حظا من منة الأخلاق لايدانيهم فى ذلك جنس من الأجناس ، وللأخلاق منزلة خاصة فى نظرية الترمذى فهى قوام المعرفة واليقين ، ومن هنا كان العرب أكثر حظا من المعرفة والبصيرة والمشاهدة . « فمن أخلاق العرب (صفة السخاء) منحها الله تعالى اياهم وطهرهم بالتوحيد وطيبهم باليقين فعبدوا الله لكأنهم يرونه .. فبنو اسرائيل لم يكن عندهم من اليقين ما عند هذه الأمة » (١) .

فالأمة المحمدية منحها الله حسن أخلاق العرب ثم طهر قلوبهم بعد ذلك بالتوحيد وطيبها باليقين .. فكانت مقر المعرفة وقوام البصيرة .

وينبغى أن لا نخلط بين الأخلاق وغيرها من الآداب والتقاليد والعرف . فاذا كان العرب فطروا على أخلاق الكرام من السخاء والمودة والشجاعة واذا كان الله قد وهبهم الحظ الأوفر من خزائن المنة والأخلاق فان ذلك لا يستتبع استئثار العرب بالآداب الطيبة والتقاليد الحميدة والعرف السليم ، ذلك أن الأخلاق فطرة وأما الآداب فاكتساب . والله فطر العرب هذه الفطرة الطيبة ، وأما الآداب فعلمها للأمم .

٢ ــ الجهد والأعمال :

والنظرية الثانية التى على أساسها فضلت الأمة المحمدية على سائر الأمم وفضل العرب على سائر الأجناس والتى على أساسها يبوء العرب والأمة المحمدية بالنصيب الأوفى من الاستعداد الذاتى للمعرفة والبصيرة واليقين ــ هى نظرية الجهد والأعمال أو الحكمة والعدل .

والخزائن نوعان : خزائن الحكمة وخزائن المنة ، أما الأولى فيكون منها الجهد والعبادة ، وأما الثانية فيكون منها الأخلاق ، وتختص الأولى بالجوارح وانما تختص الثانية بالقلوب وخزائن المنة أعلى مكانا من خزائن الحكمة ولا توهب الا لمن كان أكثر حظا وأسعد فطرة .

أما خزائن المنة فقد أوثر بها العرب لما فطرهم الله عليه من أخلاق الكرام .

---

(١) كتاب نوادر الأصول ١٠٥ .

واذا قلنا خزائن المنة وخزائن الحكمة فلا نعنى بذلك شعبتين متساويتين ، انما تتقدم احداهما عن الاخرى وتزيد عنهما فى أوجه الامتياز والتفضيل ، وهذا الامتياز والتفضيل انما يعنى اكثر من ذلك فهذه الشعبة الممتازة هى فى حقيقة الأمر الصورة الكاملة الصحيحة التى تستقل وتقوم بنفسها اذا قارناها بالشعبة الأخرى ، فالمنة من ملك الجمال ، والحكمة من ملك القدرة ، والشعبة الأولى هى الجانب الأكمل والأصح والأوفى من جنبات الوجود ، فالأمة التى يكون حظها منه هى افضل من الأخرى التى يكون حظها من الخزائن الأخرى ، وهى بعد ذلك اكثر نصيبا فى الاستعداد للبصيرة واليقين .

والفرق بين الخزائن ليس فرقا فى عالم الحظوظ فحسب أو فى تاريخ بدء الخلق أو فى تفضيل الأمم بعضها على بعض ، بل هو فرق بعد ذلك فى ثقافة كل امة وفى شريعتها وفى كتبها ، أو هو بعبارة اخرى هو فرق فى معرفتها وبصيرتها ، فأمة الحكمة انما تفطر على الأعمال والاكتساب فى المعرفة بينما يكون نصيب امة المنة من الأخلاق ومن الفطرة والبصيرة فى المعرفة .

وفكرتا المنة والأعمال أو الاخلاق والحكمة هما الأصلان اللذان على أساسهما يضع الترمذى امة محمد على رأس الأمم جميعا ، وهما بعد ذلك الأصلان اللذان يشرحان لنا مقدار استعداد امة محمد فى ميدان المعرفة والبصيرة ، فالأخلاق والثقافة هما العنصران الأساسيان اللذان عليهما يقوم الاستعداد الذاتى فى المعرفة والبصيرة ، والأخلاق والثقافة هما بعد ذلك اخص مقومات خصائص الأجناس والشعوب اذا نظرنا اليهما بعين الترمذى التى لاترى الا الناحية الروحية والمعنوية ، ولهذا لم يكن غريبا من أمر الترمذى وهو الرجل الذى يلمس خصائص العرب وفضائلها أن يضعها على رأس الأمم ، ولم يكن غريبا بعد ذلك أن يزعم أن الفضائل الجنسية انما تساير الاستعداد الذاتى للمعرفة ، ولكن الغريب بعد ذلك أن نجد طريقة للمعرفة يختص بها جنس من الاجناس وتصدر عن هذا الجنس وتكون احدى ظواهر مقوماته كما يكون أى شيء آخر من آدابه أو عاداته أو تقاليده ، ولكن الترمذى يكشف عن هذه الحقيقة فى جلاء ووضوح ويبين لنا أن للجنس العربى طريقة فى المعرفة يراها هو الطريقة المثلى فى المعرفة .

(ب) الاحرار والعبيد :

٣٣ ـ والعباد في معاملتهم لله على ضربين : فضرب منهم يعامل الله على الاعمال وضرب آخر يعامله بالقلوب ، اما الاول فهو في خلق الارقاء والعبيد واما الآخر فهو في خلق الاحرار الكرماء . فالناس في اخلاقهم على ضربين : احرار كرماء يعاملون بالقلوب والاخلاق ، وعبيد ارقاء يعاملون بالاجر والاعمال ، والاحرار افضل من الارقاء ومقدمون عليهم وهم اهل الصدق واليقين . « والناس في امر دينهم على ضربين : فضرب منهم يعاملون الله تعالى على الوظائف كعبيد الغلة يؤدون الغلة وما بقي فهو لهم ، فقد خلى بينهم وبين ذلك ، ثم هم في تصرفهم واحوالهم يدبرون لانفسهم ويهتمون لها ويكدون ويسعون لنوائبهم وينفقون على انفسهم وعيالهم ، مشاغيل القلوب والابدان متعبون بذلك ، فهم في تدبير انفسهم يمضون وباختيارهم الامور يعملون ، وعموم ذلك متراكم على قلوبهم ، يحتاجون الى توفير الغلة على المولى وتدبير معاشهم وعامة امور عيالهم ، فهذا من يعامل الله تعالى على هذا السبيل عهد اليه ربه عز وجل من اداء فرائضه واجتناب محارمه في الجوارح السبع من جسده وفي ماله ، ووعده على ذلك الجنة وعلى تضييعه وعده النار .

واما الضرب الآخر فهم يعاملون الله على العبودة كعبيد الخدمة انتبهوا من رقدة الغافلين فدبروا لانفسهم امرا علموا انه قد مضى التدبير فيه من قبل خلق السماوات والأرض واثبته في اللوح المحفوظ فأتموه على انفسهم والقوا بأيديهم سلما وفوضوا امورهم اليه وشغلهم جلاله وجماله وعظمته ومجده عن ان يتفرغوا لانفسهم فيفكروا ويدبروا لها او يهتموا لرزق او يدبروا من حكم او يتخيروا عليه في شيء من الاحوال عزا وذلا وفقرا وغنى وصحة وسقما ومحبوبا ومكروها وقد وقفوا بقلوبهم بين يديه ناظرين الى جلاله مبهوتين في جماله منفردين بوحدانيته متعلقين بكرمه . . . (١) » .

فالعباد في سيرهم الى الله تعالى انما يكونون على ضربين : ضرب يسير بالأعمال وضرب يسير بالقلوب ..

---

(١) كتاب نوادر الأصول ١٩٢ ، ١٩٣ .

ولئن كانت هذه الصورة التى اختارها الترمذى للنوعين (عبيد الغلة وعبيد الخدمة) هى من باب التشبيه والتمثيل الا انه يتمادى فيها أكثر من ذلك فيرى أن الناس فى أخلاقهم صنفان أحرار كرماء وعبيد أرقاء ، أما الأحرار الكرماء وهم أولياء الله فهم الذين يسيرون الى الله بقلوبهم وفى أخلاقهم اخلاق الكرام من السخاء والشجاعة والكرم ، وأما الأرقاء وهم العباد العاملون فهم يسيرون الى الله بأعمالهم وفيهم اخلاق العبيد من البخل والمرض والجبن . « ومن علامة أولئك انهم يخرجهم من بطون أمهاتهم أحرارا من رق النفوس قد طبعت نفوسهم على أخلاق الكرام من السخاوة والشجاعة والسماحة والحلم والتأنى والنزاهة والصيانة فهذا حر من رق النفس ومن كان ضد هـذه الأشياء مثل البخل والضيق والمكر والعجلة وحدة الشهوة والحرص والجبن فهو عبد نفسه » (١) .

فالسخاء هو خلق أولياء الله الذين اختصهم بمعرفته « وما جبل الله قط وليا الا على السخاء ، ولجاهل سخى أحب الى الله تعالى من عابد بخيل » (٢) وهو محور اخلاق الكرام « لأن قوامها اللين والسهولة ، كما ان المرض والبخل هو محور اخلاق العبيد لانه قوام الكزازة واليبوسة والشعوثة ، والبخل والضيق والحدة والعجلة والحقد والحرص وما اشبه من كزازة النفس ، والجود والسماحة والسعة واللين والتؤدة والتأنى والرفق من سهولة النفس وطيبها » (٣) .

فالأخلاق عند الترمذى نوعان : اخلاق الاحرار ، واخلاق العبيد ، وهذه الاخلاق هى بعد ذلك نوع من المزاج البدنى من الليونة والسهولة او الكزازة والشعوثة ونوع من الشمائل مثل السخاء والشجاعة أو البخل والجبن ونوع من السير الى الله فى طريق المعرفة من العبودة والسير بالقلوب أو العبادة والسير بالجوارح « العبودة على القلب والعبادة على اللسان(٤) » . أو هى نوع من الصدق والعبادة ، وهذه جميعا لها أثرها فى الاستعداد الفطرى للبصيرة أو المعرفة .

---

(١) كتاب نوادر الأصول ١١٥ . (٢) المرجع نفسه ١٠٥ . (٣)المرجع نفسه ٩٦ ، ١١٥
(٤) المرجع نفسه ١٦٣ .

غير أن هذه الاخلاق التى يقدمها لنا الترمذى فى صورة متمايزة من الطبقات الاجتماعية لا يعنى بها تفسيرا أو شرحا لأسباب هذين النوعين من الأخلاق ، فالأخلاق عند الترمذى قديمة وغير مكتسبة فهى من خزائن المنن منذ بدء الخلق لا تكتسب من الطبقة الاجتماعية التى يعيش فيها الانسان ، ولا يفوت الترمذى أن يفسر لنا ذلك ، « فالتربة الطيبة نفوسها سهلة كريمة وليست فيها كزازة ولا يبوسة ولا شعوثة منهم احرار كرماء ولدتهم امهاتهم أحرارا من رق النفس وشهواتها ، والآخرون كانت الحزونة فى تربتهم فجاءت الكزازة والشعوثة والصعوبة ولدتهم أمهاتهم عبيدا قد ملكهم رق نفوسهم بشهواتها(١) » .

واذا كانت هذه الأخلاق لا تكتسب بالطبقة الاجتماعية التى يعيش فيها الانسان ، لأنها مفطورة موهوبة فهى لاتخلو تماما من أثر هذه الفكرة الاجتماعية . فهؤلاء تلدهم امهاتهم احرارا وأولئك تلدهم امهاتهم عبيدا ارقاء ، فالحرية والعبودية انما تكون قبل أن تضرب على الانسان طبقة ما . واذا كانت الحرية أو العبودية هى وصفا للنفس لا للشخص فهى وصف قد يصحب الانسان قبل أن يوجد شخصه ، هى وصف للشخصية المعنوية للانسان أو لروحه ، فالناس منذ القدم طبقتان : اما احرار كرماء ، واما عبيد ارقاء وفق خلقتهم الأولى من سهل الأرض أو حزنها . ثم يكونون بعد ذلك فى الدنيا كما يكونون .

وهذه الأخلاق الأولى هى الأخلاق المطبوعة التى فطر الله عليها النفوس ، غير ان هناك نوعا آخر من الخلق يجرى فى حدود هذه الأخلاق المفطورة فمن منحه الله خلقا أعطاه نور هذا الحق الجديد ووفقه اليه « فمن منحه الله تعالى واحدة من هذه الأخلاق يعطيه نور ذلك الاسم الذى تسمى به ربنا عز وجل فيشرق نوره على اقلبه وفى صدره فيصير لنفسه بذلك الخلق عادة يعتادها ويتخلق بها (٢) .

الا أن هذا التخلق لا يكون الا لمن حرموا فى الفطرة الأولى أخلاق الكرماء فهو رحمة من الله ينقل بها طائفة من هؤلاء العبيد الأتقياء الى طائفة الاحرار الكرماء فيهبهم البصيرة والخلق ، فيكون له من الاكتساب مايعوض الفطرة ، الا أن الأصل الأول وهو الفرق بين نوعي

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٩٦ ــ (٢) المرجع السابق ١٠٥

الأخـلاق : أخلاق الأحـرار وأخـلاق العبيـد ما زال قائما ويكون فى حدوده التخلق والفطرة .

وهذه الفكرة الاجتماعية فى اختلاف الأخلاق باختـلاف الطبقات فكرة لها مكانتها فى نفس الترمذى ، فهو وان كان يرى الأخلاق منة من الله تكون وفق حبه للعبد واجتبائه له الا انه لا يرضى الا أن يضبط ذلك الحب وتلك الجباية بنوع من القانون أو الفكر فهو يراها أثرا لخلقة آدم الأول من اديم الأرض المختلف ثم يمضى فى ذلك فيرى الأحرار من بعض هذا الأديم والارقاء من البعض الآخر ، وهكذا تهبط الأخلاق من عالم بعيد على الحياة الواقعة فتكون نفس الانسان وفق هذه الفطرة الأولى ولكن هذه الجبرية الصماء لا تستقيم مع الاختيار والجباية فلابد من أن يكون لها منفذ من التخلق والمنة انفاذا لمشيئة الله وجريا مع ملابسات الحياة والواقعة الجديدة .

فالعبد الذى فطر الله روحه من حزن الأرض لابد أن يكون فى هذه الدنيا عبدا ما لم يتخلق ببعض أخلاق الكرام فيمنحه الله خلقا جديدا فيتبدل خلقه وهكذا تتبدل طبقته الاجتماعية بهذا التبدل الخلقى .

لهذه الفكرة الاجتماعية أثر فى الأخلاق ، ولكن من جهة ما من جهة انها معلولة أو مظهر لاختلاف الأخلاق ، ثم هى بعد ذلك لها أثرها فى فكرة البصيرة أو المعرفة من ناحية أنها معلولة كذلك لهذه الفكرة أو مظهر من مظاهر اختلافها .

(ج) القرآن ، الكعبة ، السلطان ، الاولياء :

٣٤ ــ والعارف يسير فى طريقه الى البصيرة أو الى الغـــاية التى ينشدها ولكن هذه الغاية البعيدة التى تكون عند نهاية الطريق لاتبدو للعارف عند سيره أو فى أثناء هذا السير دون البلوغ الى الغاية الأخيرة وانما تظهر هذه الغاية فى بعض آثارها أو مظاهرها التى تنم عليها وتوجه نحوها . وقد نصب الله للعارفين اثارا أربعة يتجهون الى هذه الغاية البعيدة التى انما تتجلى للعارف ذى البصيرة الحادة خلال هذه المظاهر التى تتراءى فيها ، اما هذه المظاهر الأربعة فهى القرآن والكعبة والسلطان والأولياء ففيها تتراءى الغاية العليا التى يقصد اليها العارف « ولله تعالى فى أرضه أربعة من آثاره بها يقطع المشتاقون أعمـارهم فأحد الآثار كلامه وعليه طلاوته ، فاذا نظر القرآن استروح لأنه كلامه والثانى كعبته وهو بيته ومعلمه ومظهره وعليه وقاره ، فاذا نظر اليه استروح والثالث السلطان

وهو ظله وعلى هيبته ، فاذا نظر اليه استروح والرابع وليه المؤمن وهو خليفته في أرضه وعليه نور جلاله ، فاذا نظر اليه استروح لأنه حبيبه وفيه بره وسيماء نوره قد أشرق في وجهه . وهؤلاء الأربعة الذين هم آثار الله تعالى في أرضه بهم تقوم الأرض فاذا دنا قيام الساعة رفع القرآن وهدمت الكعبة وذهب السلطان وقبض الأولياء عن آخرهم ، فالمتنبهون انما يأخذون من القرآن لطائفه وطلاوته ويلحظون من السلطان هيبة ظله دون أفعاله وسيره ومن البيت وقاره دون الأحجار والبنيان ومن المولى نور جلاله الذي قد أشرق في صدره دون جسده ولحمه ودمه » (١) .

وهذه الآثار الأربعة التي نصبها الله للعارفين في أرضه هي الشعائر التي تلتقي عندها مبادىء الاسلام كما يتمثلها الترمذي في كل من نظمها الروحية والسياسية والثقافية وفي فكرة المعرفة التي يدعو اليها ، ومبادىء الاسلام وتعاليمه هي مبادىء الأمة والمعرفة ، فعند هذه الشعائر الأربعة تلتقي النظم الروحية والثقافية والسياسية التي تنهض في ظلها فكرة الترمذي في المعرفة .

وفكرة الشعائر هذه التي تتمثل فيها تعاليم الاسلام لم تكن جديدة من خلق الترمذي بل عرفناها قبل ذلك فيما كان يعرف باسم أركان الاسلام غير أنها كانت تقتصر على الشعائر الروحية أو الثقافية ، أما الجديد الذي نعرف أنه من خلق الترمذي فهو ما أضافه الى هذه الشعائر مما يمثل النظام السياسي ومما يمثل مذهبه الجديد في المعرفة وربطه بين هذه جميعا برباط التلازم والاستكمال .

اما النظام السياسي فقد اهتم به الترمذي كثيرا . فالسلطان عنده شأنه عظيم ، وهو رحمة الله تعالى للمؤمنين ومناط عصمتهم ، وقد اعتقد الترمذي ذلك اعتقادا عميقا دفعه لأن يجعل أركان الاسلام عشرة ليستطيع أن يدخل فيها النظام السياسي وكيف لا يهتم الترمذي بذلك وانما ينشأ النظام الروحي في ظل النظام السياسي .

فأركان الاسلام عند الترمذي عشرة هي : الاخلاص ، والصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، والجهاد ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، ثم الطاعة والجماعة . «والطاعة وهي العصمة فان طاعة الأئمة منوطة بطاعة الله تعالى وهي عصمة لهم يعصمهم الله تعالى ويسكن الفتنة ويقمع أهل الريب ويقوم الحج والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

---

(١) كتاب نوادر الأصول ١٧٢ .

فالبسلطان شأنه عظيم وهو رحمة من الله تعالى فطاعتهم عصمة ...
والجماعة وهى الألفة فان الله تعالى جمع المؤمنين على معرفة واحدة
وشريعة واحدة ليألف بعضهم بعضا بالله تعالى. وفى الله فيكونون كرجل واحد
قال الله تعالى (انما المؤمنون أخوة) فاذا لم يخرج لاى حدث ولا الى بدعة
فهو فى الالفة معهم (١) » .

واذا كان النظام السياسى هو ملاك النظام الروحى والثقافى اذ عليه يعتمدان ، فهناك نظام رابع جمع هذه جميعا وهو ملاكها جميعا الا وهو نظام الولاية الذى يعتمد على مذهب المعرفة . فالولى هو خليفة الله فى أرضه وعليه نور جلاله ، وعند هذا الولى الذى هو خليفة الله تلتقى هذه الشعائر جميعا بما تمثله من نظم ، فعند الولى يكون جماع الأمر فى كل نواحيه الروحية والثقافية والسياسية والعقلية .

وفكرة الولاية هذه هى صورة من مذهب المعرفة عند الترمذى ، فالولى هو العارف وهو بمعرفته صار خليفة الله فى أرضه ، وصار رمزا للجانب الروحى والثقافى والسياسى من تعاليم الاسلام ومن عناصر المعرفة ، فعنده تلتقى هذه النظم جميعا وفيه تتمثل المعرفة والبصيرة بأكمل عناصرها وفى اعلى صورها فتكون مهيمنة على بقية النواحى الأخرى .

واذا كانت هذه الآثار الأربعة شاهدا على هذه الصلة الوثيقة بين النظم العامة وفكرة المعرفة فان الترمذى لا يفوته أن يحدد موقفه وموقف مذهبه من مستتبعات هذه النظم ، فاذا كانت المعرفة تتأثر بالنظم العامة السياسية والاجتماعية فلابد للترمذى من أن يعرض للمشاكل العامة فى عصره ليتبينها على ضوء مذهبه فى المعرفة .

اما أوّل مشاكل هذه النظم العامة فهى مشكلة الخلافة وحزبها من أى الأحزاب تكون ومن اى الفرق والشيع ينتخب الخليفة ، والعرب كما يرى الترمذى هم أكثر الشعوب حظا من منة الله ، وهم كذلك أجدر الشعوب بالخلافة لأنهم اكثرها استعدادا للمعرفة ، وقريش من بين العرب هى اكثر القبائل حظا واستعدادا ، ولذلك كان الائمة من قريش « أولئك الملأ من قريش لو نظرت الى أفعالهم لاحتقرت فعلك عند فعالهم لولا أن تطغى قريش لأخبرتها بما لها عند الله » (٢) .

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٢٠٩ . (٢) المرجع نفسه ٩٦ .

أما نظام الأمة السياسي فهو نفسه موضع رأى الترمذى ، فالخلافة ليست نظاما سياسيا للأمة فحسب بل هى نظام سياسي وروحي ونظام يتصل بالمعرفة كذلك ، فالخليفة ليس سلطانا أو اماما فحسب بل هو ولى كذلك ففى الخلافة تجتمع الولاية والامامة والسلطان « ثم قبض رسول الله فابنعث الله تعالى لهذا الدين أئمة صديقين خلفاء الأنبياء عليهم السلام وأوتاد الأرض يقولون بالحق وبه يعدلون » (١) .

ولعل لقب صديقين هذا الذى يضيفه للأئمة لا يعنى به لقب أبى بكر الصديق وانما يعنى به هذه المنزلة من درجات الصدق التى تتدرج على الناس ومثالها : الصادقون والصديقون .

فالخلافة والولاية نظام واحد وهو غاية مذهب الترمذى فى المعرفة وهى كذلك مادام الخلفاء صديقين فهـم أوتاد الأرض ، وأما اذا كان الخلفاء غير صديقين فهم ملوك فقط ، وهنا ينفصل النظام السياسى للأمة عن نظامها الروحى وعن نظامها فى المعركة فتكون الخلافة ملكا ، ويكون الخلفاء ملوكا والخلافة الأولى كانت ثلاثين عاما اذ كان الخلفاء أولياء وكانوا صديقين بهم تقوم الأرض وهم أوتادها ، فكانت خـلافة أبى بكر عامين وكانت خلافة عمر عشر سنوات وكانت خلافة عثمـان اثنتى عشرة سنة وكانت خلافة على ست سنوات ثم أصبحت الخلافة بعد ذلك ملكا عضوضا ولم يعد الخلفاء أولياء ولا صديقين .

وعنصر الولاية هذا وما ينطوى عليه من تمثيل للنظم الروحيـة والسياسية والمعرفة هو الذى يكون الأساس الذى يعتمد الترمذى عليه فى تحديد موقفه وموقف مذهبه من جميع النظم والمقالات التى كانت فى عصره ، فالخلافة هى الصورة العليا من النظم العامة مادامت تماثل الولاية ، وأما حين تفقد مقوم الولاية فهى ملك عضوض لا يساوى عند الترمذى شيئا .

ومذاهب القوم فى الخلافة انما تخضع لهذا أيضا ، فأهل البيت مقدمون عند الترمذى كما قدم العرب قريشا لأنهم بيئة صالحة للولاية لا من ناحية أنهم أهل البيت وان لم تتوافر فيهم الولاية فغيرهم مقدم عليهم اذا توافرت فيه الولاية « والنسب يؤول الى الأرض فأهل البيت كل من رجع نسبه الى ذلك الأصل ، فكذا أهل بيت الرسول صلى الله

(١) كتاب نوادر الأصول ١٠٤ .

عليه وسلم فان الله تعالى قد أخذ الرسول عليه السـلام من خلقه فاختصه لنفسه واصطفاه لذكره فكان فى كل أمر قلبه راجعا الى الله تعالى من عنده يصدر ومعه يدور واليه يرجع ، فكان هذا بيتا أشرف وأعلى من البيت الذى هيأه له فى أرضه وهو النسب فكان هذا البيت عاليا على ذلك البيت الا ترى انه غلب على النسب نسبة ما اكرمه الله تعالى به من الأمانة فكان يقال محمد بن عبد الله ثم يقال محمـد الأمين لأنه اعلى منه فلما جاءت الكرامة غلب على هذا الاسـم فقيل نبى الله ورسوله فكـذا كان له بيت النسبة وأهل بيت النسبة فلما جاءه بيت الكرامة والنبوة فغلب على ذلك البيت كان كل من رجع قلبه الى الله تعالى على طريقة من اهل ذلك البيت وهم الأربعـون الذين خلفوه من بعده حتى تقوم بهم الأرض وبهم يمطرون ويرزقون ولا يجوز أن يحمل على أهل بيت النسب لمعان أحدها .. الثانى .. الثالث » (١) فأهـل البيت الأربعون الأبدال الذين تقوم بهم الأرض لابنو هاشم .

وبهذا المعنى نستطيع أن نفهم موقف الترمذى من الشيعة ؛ فهم تفيدهم النسبة الزائفة لاعتبارهم النسب نسـب البيت لا الكرامة ولقولهم فى الشيخين وهم من الابدال الأربعـين « ومازالت الطبقـة المفتونة بحب اهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم نسبا مازالت بهم فتنتهم حتى عمدوا الى كل شىء من هـذه الأشـياء فنسبوه اليهم وحرموا غير ذلك اعجابا بهم وفتنة وان الله فضلهم بأن طيب عنصرهم وطهر اخلاقهم واختار قبيلتهم على القبائل فلهم حرمة التفضيل والأثرة وحرمة الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم فيحق علينا أن نحبهم حبـا لا يرجع علينا بوبال وظلمة وهؤلاء الغـلاة جاءوا بأحاديث مختلقة واكاذيب منكرة حتى أداهم ذلك الى أن طعنوا فى الشيخين المهديين المرضيين اللذين كان على كرم الله وجهه ينكل بمن فضله عليهما فقـال لا اجد أحدا يفضلنى عليهما الا جلدته حد المفترين » (٢) .

ومعنى الصحابة يجب أن يحدد كذلك فى نظام الولاية كما حـدد معنى أهل البيت فالصحابة ليسوا سواء ، ولا يستحق هذا الاسـم الا من يكون به الاقتداء منهم ، والصحابة الذين يكون بهم الاهتداء ليسوا كل من لقى الرسول وانما هم قليلو العدد كما أن النجوم كثير ولكن

(١) كتاب نوادر الأصول ٢٦٤ ومواضع الأصفار خالية فى الأصل .

(٢) المرجع نفسه ٢٦٣ .

يقصر اسمها على مايكون به الاهتداء منها وهى خمسة من بين كواكب الارض . فهؤلاء النجوم الادلة وشبههم عليه السلام بالنجوم لان بهم الاقتداء ، وهم من الأصحاب قليل عددهم كالنجوم لأنهم أصل بصائر ويقين وجاز لهم اجتهاد الرأى بفضل اليقين والبصائر(١) . فالصحابة الذين يستحقون هذا الاسم اهل اليقين والبصائر . ومن هنا نرى أن البصيرة تلعب دورها فى كل مواقف الترمذى .

ولعل فكرة الولاية هذه تلعب دورا اكثر مما نظن من مذهب الترمذى فى المعرفة ، فهى المرحلة الاخيرة من مراحل الحكمة وهى مرحلة البصيرة والمشاهدة واليقين غير أن هذه الفكرة لها جانب آخر اكثر من جانب المعرفة ، لها جانب سياسى واجتماعى وقومى ، وفيها تلتقى هذه الجوانب جميعا ، ففى صورة الولاية هذه تلتقى فكرة البصيرة الى افضلية خلق العرب الى اخلاق الاحرار الى مهمة السلطان فهذه جميعا متلازمة متصلة لاتستقل احداها عن الباقى . ولعل الترمذى حين اخذ يعرض خصائص الشعوب واخلاقها وتعاليمها وثقافتها وخصائص الطبقات ومزاجها واثر النظم والرموز والشعائر فى توجيه الحياة الروحية والسياسية والعقلية انما كان يهدف من وراء ذلك كله الى هذه المرحلة الاخيرة من مذهبه فى المعرفة وهى الولاية وان كان آثر أن يصل اليها خلال هذا المنهج النقدى لفكرة المعرفة على أساس البيئة والجنس والثقافة والنظم فخلال هذه وفى فكرة الولاية هذه نرى مقدار تأثر فكرة البصيرة بالمؤثرات الاجتماعية المختلفة .

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٢٦٣ .

الفصل الثالث

المعرفة

١- الحق
٢- العدل
٣- الصدق

الفصل الثالث

المعرفة

الحق ـ العدل ـ الصدق

الحق موضوعه : منهجه . غايته . الحق فى اللغة . فى الاصلاح . الصلاة ومقاصدها . الحج واسراره . ابليس وجنوده . الاحتياطات والجمل . منزلة شعبة الحق من انواع المعرفة الأخرى . نشأتها . مقوماتها . مصادرها . العدل . أعمال القلوب والجوارح . الوجدان الدينى . الحكمة . العدل فى اللغة . فى الاصطلاح . حقيقة الآدمية . منازل العباد . العقل والهوى . العدل هو المرحلة الثانية من مراحل المعرفة . مقومات شعبة العدل . مصادرها . الصدق . علم الأسرار أو علم الذات . علم السمات أو علم الصفات . البصيرة أو صدق التأويل . الصدق فى اللغة . فى الاصطلاح . ختم الولاية . الصدق هو المرحلة الأخيرة من مراحل المعرفة . مقومات شعبة الصدق . مصادرها .

المعرفة

٣٥ ـ « اما بعد : فانا وجدنا دين الله عز وجل مبنيا على ثلاثة اركان : على الحق والعدل والصدق : فالحق على الجوارح والعدل على القلوب والصدق على العقول ، فاذا قرب غدا الى الميزان لوزن الأعمال

وضعت الحسنات فى كفة الحق والسيئات فى كفة العدل والصدق فى لسان الميزان به يتبين رجحان الحسنات على السيئات كمنتهى رضا الله عن العباد فى شئون كل امرىء اجتمع فيه هذه الثلاثة : فاذا افتقد الحق من عمل خلفه الباطل واذا افتقد منه العدل خلفه الجور واذا افتقد منه الصدق خلفه الكذب . فهذه الثلاثة جند المعرفة ، وهذه الثلاثه التى هى اضدادهن جند الهوى » (١)

هـذا هو نص الترمذى فى المعرفة وعناصرها ومقوماتهـا التى تعتمد عليها .

عرض الترمذى فى نصه هذا للنواحى الآتية :

١ ـ **الفطرة** : تأمل الترمذى فى الكون وفى الحكمة التى يجـرى بمقتضاها ، وتأمل بعد ذلك فى الانسان وفى الفطرة التى فطـر عليها ، ثم نظر فيما بين الانسان والكون من صلات وتبين أصدق هذه الصلات نهجا على ضوء أقدس التعاليم ، فراى ان هذه الصلة انما تقوم على أركان ثلاثة هى الحق والعدل والصدق وأن هذه الأركان انما تقابل من فطـرة الانسـان نواحيه الثلاث التى تربطه بالكون وهى جوارحه وقلبه وعقله .

الحكمة التى إنطوى عليها خلق الانسان والكون وسلوك الانســـان فى هذا الكون انما تجرى وفقا لهذه الفطرة التى فطر عليها الانســـان ووفق هذه الصلة الثلاثية التى جعلها الله دينا مقدســا وافترضها على الانسان .

فالحق اذن هو احد عناصر هذا الدين الذى يمثل الحكمة أو الفطرة التى ينطوى عليها الكون .

٢ ـ **الحساب** : واذا كان الترمذى قد انتهى فى تأمله فيما يربط الانسان بالكون الى الكشف عن هذه الفطرة أو القانون الذى تجرى عليه الحكمة العليـا فى هـذا الخلق فليمض معهـا اذن فى طريقها الى نهايتـه وليتبين عاقبة أمرها ، فهذه الفطرة الأولى أو الحكمة العليا هى منـاط الحساب يوم القيامة حين يوقف الناس لوزن أعمالهم : فاذا قرب غـــدا الى الميزان لوزن الأعمال وضعت الحسنات فى كفة الحق والسيئات فى كفة العدل والصدق فى لسان الميزان به يتبين رجحان الحسنات على

(١) كتاب الأكياس ٢ .

السيئات كمنتهى رضا الله عن العباد .. فهـذه العناصر الثلاثة اذن « الحق . العدل . الصدق » هي عناصر الحكم على اعمال الانســان يوم القيامة وبها يتبين عاقبة أمره ، ومدار ذلك أن تكون هذه الأعمــال قد جرت على مقتضى الحكمة العليا والفطرة الأولى .

والصدق يوضع فى لسان الميزان فهو مدار الحجة بين الله والخلق، به يتبين رجحان الحسنات على السيئات ، فهو مناط التمييز بين الخير والشر والضلال والهدى ، وهو الفارق بين الأمور ومناط الاحتجاج على الخلق .

على هذه العناصر اذن يحاكم الله الخلق فى أعمالهم ويشهدهم على افعالهم ، ويبلغ بها الحجة عليهم ففيها الفيصل الواضح بين الضـلال والهدى والخير والشر والحق والباطل والخطأ والصواب .

الا أن هذا الفيصل انما يتركز فى الصدق الذي يوضع فى لسـان الميزان فهو مناط التمييز وعنصر الاحتجاج ، فما منزلة الحق والعـدل منـه ؟ .

الصدق هو المرحلة الاخيرة من مراحل المعرفة ؛ اليه تنتهى المرحلتان السابقتان فتندمجان فيــه وينطوى عليهما فيكون مساويا للمعرفة بجميع عناصرها ورمزا لها ، وهو بهذا المعنى يوضع فى لسان الميزان فيكون مناط الحكم والتمييز ، أما الحق الذى يعتبر رمزا لكفة الحسنات والعدل الذى يعتبر رمزا لكفة السيئات فينصرف فى هذا الميزان الى شيءآخر غير عناصر المعرفة .

ينصرف فى هذا الميزان الى بيان موقف الله من الخلق فى محاسبته لهم ، فهو يحاسبهم على حسناتهم من وادى الحق فيثيبهم عليها ، ويؤاخذهم على سيئاتهم عدلا فيجزيهم بها ، ولذلك كان الثواب فى كفة الحق وكان العقاب من باب العدل ، أما الحجة فى ذلك فهى المعرفة التى افترضها عليهم بجميع عناصرها وهى ما يرمز لها هنا بأهم هذه العنـاصر وهو الصدق وهكذا اختلط المعنى الأول « عناصر المعرفة » بالمعنى الثانى « موقف الله من الخلق فى محاسبته لهم » فى عنصرى الحق والعدل فيما ذهب اليه الترمذى فى وصف كفتى الميزان .

٣ ــ **الأعمـــال** : واذا كانت الناحيتان السابقتان تتعلقان بما يكون وراء هذا العالم سواء فى المبدأ أو فى العاقبة فان الترمذى لم يفتـه أن يعرض لنا عناصر المعرفة على ضوء ما يكون في هذا العالم من نواح :

وأول هذه النواحي هو أعمال الانسان فهي لا تكون صحيحة ولا كاملة ولا تامة حتى تتوافر فيها هذه العناصر جميعا « فاذا افتقد الحق من عمل خلفه الباطل واذا افتقد منه العدل خلفه الجور واذا افتقد منه الصدق خلفه الكذب » فلابد لكل عمل اذن من أن يتوافر فيه الحق والعدل والصدق ، والعمل الذى لا تتوافر فيه هذه جميعا يكون ناقصا بقدر ما فقد منه .

٤ ـ **الأخلاق** : وليست الأعمال فقط هي التى يجب أن تتوافر فيها هذه العناصر جميعا وانما اخلاق الانسان وشمائله وملكاته التى تصدر عنها هذه الأعمال يجب أن تتوافر فيها هذه العناصر أيضا « فكل امرىء اجتمع فيه هذه الثلاثة فقد أصبحت وكأنها ملكات ذاتية فطر عليها الانسان وانما يختلف مقدارها في شخص عن آخر ، وبمقدار هذا الاختلاف يكون نصيبه من الأخلاق وثمة من المعرفة وصحة الأعمال » .

٥ ـ **الاعتقاد أو المعرفة** : الا أن هذه النواحى الثلاث في مجموعها انما تكون جندا للمعرفة واضدادها انما هى جند الهوى ، فلا تكون المعرفة حتى تتوافر هذه الثلاث ولا تكون الهداية والرشد والصواب حتى تتوافر هذه جميعا وبقدر ما يفقد الاعتقاد من هذه العناصر بقدر ما يميل عن طريق الرشد والصواب الى طريق الهوى والضلال . فهذه الثلاثة اذن هى عناصر الاعتقاد الصحيح الذى عنه تصدر الأعمال والأخلاق والذى يوافق الفطرة الأولى التى فطر عليها الانسان وجرت عليها حكمة الكون وبها يكون مناط الحساب يوم القيامة .

وهذه النواحى الخمس التى يعرض لها الترمذى فى نصه هذا الذى يبتدىء به نظريته فى المعرفة انما تحدد لنا الميادين التى تعمل فيها نظريته والتى تتخذ منها موضوعات منهجها ، وهذه النواحى الخمس هى : الفطرة وحكمة الخلق ـ العاقبة والحساب ـ والأعمال ـ الأخلاق الاعتقاد ، وهى تمثل الميادين الآتية : الناحية الالهية أو اللاهوتية . الناحية الفقهية أو السلوك . الأخلاق . الميتافيزيقا . واذا آثرنا اصطلاحات الترمذى فهى تمثل الحكمة العليا أو الباطنة وعلم الظاهر أو الشريعة والحكمة الظاهرة أو العدل وعلم القلوب والحكمة العليا أو الباطنة مرة أخرى ، وهى ترجع باختصار الى عناصر المعرفة وهى الحق والعدل والصدق .

فالمعرفة الترمذية اذن هى منهج للعلوم الالهية أو العقائد ، وهى منهج لعلوم الأخلاق والتصرف وهي بعد ذلك منهج لعلوم السلوك والأعمال أو

الفقه ، ولعل هذه الاقسام المختلفة من العلم لا تساوى تمام المساواة الاقسام التى تقابلها من تصنيف الترمذى للعلوم . فان آثرنا اصطلاحاته بما وراءها من تحديد وتصنيف للعلوم فالمعرفة عنده هى منهج العلم الظاهر او علم الأعمال بما فى ذلك الفقه وآداب الدين والعرف والآداب العامة ، ثم هى بعد ذلك منهج للحكمة الظاهرة بما تنطوى عليه من اخلاق وتصوف وتقوى وزهد ، ثم هى آخر منهج للحكمة العليا او الباطنة بما تنطوى على ذلك من عقائد والهيات وميتافيزيقا ومعرفة ، وهذه المناهج الثلاثة المتباينة انما مثلها فى هذه الشعب الثلاث من شعب المعرفة وهى الحق والعدل والصدق .

٣٦ ــ والترمذى فى نصه هذا الذى يبدأ به نظريته فى المعرفة انما يحاول أن يقدم لنا استقصاء جامعا مانعا ــ كما يقولون ــ لجميع شعب المعرفة وصورها ، فحاول فى هذا النص أن يجمع كل صور المعرفة وانواعها ، كما حاول كذلك ان يمنع غير هذه الشعب مما قد يشتبه بها من الدخول فى حيز المعرفة .

والمعرفة عند الترمذى انما تنصرف الى معنى خاص غير معناها المطلق العام وقد يسهل علينا تحديد هذا المعنى اذا علمنا انه يعتبر العقل عقلين : عقل الفطرة وهو عام فى جميع الآدميين ويتمايزون فيه بتمايزهم فى الخلقة البدنية وعقل الايمان وهو ما اختص به الموحدون دون سواهم .. الاول المرجع فيه الى الحواس والإعضاء ، وأما الآخر فالمرجع فيه الى نور البصيرة والايمان ، فالمعرفة عنده انما تختص بهذا النوع من الادراك الذى يقوم به العقل الثانى ، وأما ادراك العقل الاول المشترك بين جميع الآدميين وهو عقل الفطرة فلا يدخل فى نطاق المعرفة عنده .

المعرفة عند الترمذى تتعلق اذن بأصول الدين وما يتصل بها من تعاليم وسلوك واعتقاد سواء فى الناحية الاجتماعية العملية أو فى الناحية النظرية أو لعلها تتعلق بكل نواحى ادراك الانسان غير هذا القدر المشترك بين الآدميين جميعا من آمن منهم ومن لم يؤمن .

وفى داخل هذا النطاق الذى يبين حدود المعرفة الترمذية والذى يرسم الحد بينها وبين المعرفة النظرية « التى لا تقيدها الفلسفة الالهية » نجد الترمذى يحاول استقصاء جميع شعب المعرفة .

والترمذي في استقصائه هذا انما يقدم لنا هذه الشعب الثلاث :

الحق والعدل والصدق التى تندرج تحتها جميع مناهج المعرفة الترمذية، غير ان هذه الشعب لا تمثل جميعها وبدرجة واحدة حقيقة منهج المعرفة الترمذية ، فاذا كان بعضها يكمل بعضا فان هذا التكامل بينها لا يقوم على أساس من المساواة بينها فى ذلك بل ان احدها وهو الصدق الذى يمثل الحكمة العليا او الباطنة هو الذى يمثل منهج المعرفة الترمذية حقيقة ، وأما الشعبتان الأخريان فانهما تقومان منه مقام المكمل أو المتمم فحسب.

ولا يعنى هذا الاكمال أو الاتمام ان الصدق لا يستطيع أن يقوم بنفسه مستقلا عن الشعبتين الأخريين — ضد المثل الحقيقى لمنهج المعرفة الترمذية وهو النقطة التى تذكر فيها جميع مقوماتها ، أما هذا الاكمال والاتمام الذى يقوم به الحق والعدل فهو باب استقصاء كل ما يمكن أن يضم وجها أو شبه وجه من عناصر هذه المعرفة ، أو من قبيل اخضاع المناهج الأخرى للادراك والمعرفة لمنهج المعرفة الترمذية .

وشعبتا الحق والعدل من بين شعب المعرفة الترمذية مدخل للشعبة الثالثة وهى الصدق التى تمثل المعرفة الترمذية حق التمثيل ، وشعبتا الحق والعدل من بين شعب المعرفة الترمذية هما جيشا الملك اللذان يعملان فى اخضاع أعدائه لسلطان طاعته .

فالصدق يتربع على عرش المعرفة الترمذية والحق والعدل يخضعان له مناهج النظرية «التى لا تتقيد بالفلسفة الالهية» كل منهما فى ميدانه ، والحق والعدل بعد ذلك يحملان رسالة هذا الملك ومقدمات دعوته فيبشران بهما فى مناطق سلطانهما وهما بهذا القدر من اتباع الملك ومن خلفاء رعيته ، « وهؤلاء الطبقة (أبو بكر — عمر — على) أحباب الله أهل القبضة ، بالله ينطقون وبالله يبطشون وبالله يتعرفون فى الأعمال فاذا خالف أعمالهم وأقوالهم العلم الظاهر الذى فى أيدى العامة فتلك أعمال وأقوال من علم الباطن هو حاكم على علم الظاهر محكوم له بالصدق والصواب لأن أهل العلم الظاهر بالعقل يسيرون فى ميدان الظاهر فلو بلغوا الى ميدان الباطن لتحيروا لأن العقل لا يهديهم الى ذلك »(١) .

الحق والعدل اذن هما عنصرا المعرفة لاخضاع منهج العلم الظاهر او المعرفة العقلية لعلم الباطن أو المعرفة الترمذية ، وهما بعد ذلك عنصرا

---

(١) كتاب الفروق . دار الكتب ٦٢٢ .

المعرفة اللذين يمكن أن يختصا بميدان العلم الظاهر ، أما الحق فهو ادنى الشعبتين من ميدان العلم الظاهر وأما العدل فهو فى منتصف الطريق بين الشعبتين فلذلك ضم نصيبا من العلم الظاهر وآخر من العلم الباطن فكان حكمة ولكنها ظاهرة .

غير أن الحق والعدل لا يعرضان للعلم الظاهر اطلاقا بكل ما يحتوى من مناهج المعرفة والادراك ، وانما يقتطعان لنفسهما ميدانا يعملان فيه دون بقية نطاقه ، اما هذا الميدان فهو الذى يقع فى نفوذ المعرفة الترمذية والذى يحدده الفرق بين عقل الايمان وعقل الفطرة .. فكل ما يتصل بعقل الفطرة من ميدان العلم الظاهر فلا يقع في اختصاص الحق والعدل ، وكل ما يتصل بعقل الايمان والتوحيد من ميدان هذا العلم فهو من اختصاص الحق والعدل .

بهذه المقدمة نستطيع ان نتبين حدود شعب المعرفة عند الترمذى، كما نستطيع ان نتبين المقصود بها عنده ، وكما نستطيع أن نقف على معانيها فى وضوح وتحديد ثم نتبين بعد ذلك منزلتها من مذهبه .

---

١ ــ الحـــق

(أ) ما هو الحق « تحديد وشرح »

للحق عند الترمذى معان ثلاثة :

٣٧ ــ أما المعنى الأول فيحدده ، نظرنا الى موضوعه ، فموضوع الحق من بين موضوعات المعرفة هو أعمال الجوارح أو العلم الظاهر .

وأعمال الجوارح عند الترمذى هى كل ما يقوم به الانسان بأعضائه الظاهرة من قول أو فعل أو استماع سواء فى ذلك ما يكون من أعمال العادة أو العبادة أو ما يكون من الأوامر أو النواهى ، أو ما يكون فى تدبير الانسان لأموره أو سلوكه نحو نفسه أو فى تعرضه لأمور غيره وسلوكه ازاءه ، أو فى تعرضه لغير الانسان من المخلوقات سواء كان ذلك بضر أو خير ، عبثا أو لوجه من وجوه الاستفادة ، فالحق يتخذ موضوعه أعمال الأعضاء الظاهرة من الانسان وهى ما يسميها الترمذى بالجوارح .

وعلم الظاهر هو النوع الأول من الأنواع الثلاثة للعلم « الحرام ــ الحلال ــ الحكمة ــ المعرفة » وهو علم الشريعة ، وأما الصنف الثانى فهو الفقه « والعلماء بالحلال والحرام على خطر عظيم فهم صنفان : صنف مؤدون للأخبار وليس عندهم وراء هذا شىء من قوة الاستنباط ولا بوزن العمل شىء منه دون الفقه فيه والا الفتيا للخلق بذلك .. والصنف الآخر تدبروا فيه وطلبوا معانيه وتعرفوا ناسخه من منسوخه وتفقدوا الفاظه لتباين المعانى . » (١) فعلم الظاهر اذن هو علم الحديث وعلم الفقه ، وهو ما يعبر عنهما الترمذى بعلم الحرام والحلال أو بعلم الشريعة .

غير أن علم الظاهر ــ بهذا المعنى ــ لا يوافق تماما أعمال الجوارح هذا فضلا على أنه فى صنفيه هذين « الحديث والفقه » لا يكون علما واحدا ذا وحدة متماسكة ومقدمات متحدة .

أما الصنف الأول من علم الظاهر وهو الفقه أو علم الشريعة فهو يتخذ موضوعه من أعمال الجوارح وأعمال الأعضاء الظاهرة من الانسان غير

---

(١) كتاب الأكياس ١٤٢ ، ١٤٣ .

انه يقتصر فى ذلك على سلوك الانسان فى عباداته « نحو ربه » ومعاملاته « نحو الناس » ولا يتناول من ذلك الا ما يكون موضوعا للبحث الظاهر . أو بعبارة أخرى لا يعنى من ذلك الا بالشكل الخارجى فموضوعه العمل والأداء دون النية والعقيدة .

والفقه فى موضوعاته هذه انما يبحث عن الصحة والفساد فيما يقوم به الانسان من أفعال أو ما يؤديه من أعمال ، والصحة هذه مرهونة بصحة الأركان والهيئات التى تتصل دائما بالشكل الخارجى من العمل فان توافرت فالعمل صحيح مقبول والا فهو فاسد باطل مردود .

ولعل الفقه حين يبحث عن شروط الصحة أو ينبه على صور البطلان والفساد انما يبحث عن ذلك فى الأوامر والعبادات فحسب .. فهو يتناول العبادة ليرسم لنا أصح الصور فى كيفيات ادائها، ولينبه عن الصور الفاسدة من ذلك ، وهو يتناول المعاملات ليوضح لنا الصور الصحيحة فى انفاذها وليحذر من الصور الباطلة فى ذلك ، وهناك صورة أخرى غير الفساد والصحة يبحث فيها الفقه فى بعض موضوعاته ، فالفقه حين يعرض للحدود انما يتناول ما تجترحه الجوارح من الجرائم فيبحث فيها عن أركان الجريمة ويفتش عن عنصر الاتهام ، وهمه فى ذلك ان يصنفها ويرتبها ليتبين منها ما يدخل تحت طائلة القانون وما يستعصى من ذلك ، وموضوعه أبدا فى ذلك الشكل الظاهرى والهيئة الخارجية للفعل . وأما الصورة التى يبحث عنها فى ذلك فهى الحلال والحرام أو الحد والمباح من هذا الحلال والحرام .

فالفقه يبحث فى العمل سواء كان عبادة أو معاملة أو حدا يبين الأركان والشروط التى بها يعد هذا العمل مقبولا أو صحيحا أو بعيدا عن طائلة القانون اذ يبحث فى العمل عن الأركان والشروط التى تجعل هذا العمل مردودا أو باطلا أو حراما . وهناك حد يفرق به فى كل عمل بين الحق والباطل وبين الصحيح والفاسد وبين الحلال والحرام وان الذى يعنى الفقه من كل عمل انما هو هذا الحد وما يدور حوله ، أما ما يكون بعد ذلك من صفات هذا العمل وخصائصه فانه لا يعنى الفقه ما دام بعيدا عن هذا الحد .

فحقيقة الأمر أن الفقه لا يتناول من أعمال الجوارح الا ما يكون موضوعا لهذا الحد أو ما يقترب منه ، وهكذا يضيق ميدان الفقه عن ميدان أعمال اللسان والجوارح ضيقا شديدا .

ان اللسان جارحة من الجوارح وكل ما يأتى به انما يكون موضوعا لاعمال الجوارح ، ولكنه لا يكون موضوعا لعلم الفقه ، فاذا كان ما يقوله اللسان عبادة فهو من موضوع أعمال الجوارح ، ولكنه ليس من موضوع الفقه الا أن يكون ركنا أو شرطا لا تصح هذه العبادة بدونه ، وان كان ما يقوله اللسان هجرا فهو من موضوع أعمال الجوارح وليس من موضوع الفقه الا أن يكون ذلك حراما يدخل فى دائرة الحدود ، وان كان ما يأتى به اللسان معاملة فهى من موضوع اعمال الجوارح ، ولكنها ليست من موضوع الفقه الا أن يكون ذلك ركنا أو شرطا فى هذه المعاملة فدائرة الفقه أضيق كثيرا من دائرة أعمال الجوارح وهى لا تعنى الا بما يدخل اليها فى هذه الدائرة الضيقة ، اما ما بعد ذلك من اعمال الجوارح فهى لا تعرض له .

واما الصنف الثانى من علم الظاهر وهو الحديث أو نقل الأخبار وروايتها فلعله لا يساوى تماما علم أعمال الجوارح ، الذى يعنيه الترمذى بأداء الأخبار ونقل الحديث ، انما هو حركة النشاط الثقافى التى ظهرت بين أهل الحديث فى القرن الثانى والثالث وتجلت فى جمع الأحاديث وتدوينها وروايتها ، وهذه الحركة هى حركة علمية ثقافية لها منهجها وطريقتها ، وهذا المنهج وهذه الطريقة هما ما التفت اليه الترمذى حين وضع الحديث تحت اسم العلم الظاهر ، ولم يلتفت فى ذلك الى موضوعه أو ميدانه : واما اذا حاولت أن تقارن بين علم الحديث وبين علم أعمال الجوارح الذى يعنيه الترمذى من ناحية الموضوع - هذه الناحية التى نحن بصدد استيفائها الآن - فانا سنجد فرقا واضحا بين العلمين ، وذلك ان الحديث انما يتخذ موضوعاً له كل ما أثر فيه حديث عن رسول الله ، وهو بهذا يعرض لكل أمور المعاش والمعاد سواء منها ما يكون من أعمال الجوارح أو من أعمال القلوب أو من أمور الدنيا أو الآخرة ، وأما علم أعمال الجوارح « الحق » فلا يتخذ موضوعا له الا أعمال الأعضاء الظاهرة من الانسان وهذا الميدان بمقارنته بميدان موضوع الحديث نجده أضيق منه كثيرا .

غير أن الذى دفع الترمذى الى اعتبار علم الحديث من علم الظاهر وضمه الى علم أعمال الجوارح هو ما بينهما من اشتراك فى النهج والطريقة وهو ما سنعرض له بعد الفراغ من استيفاء ناحية الموضوع .

واذا كان علم الظاهر فى صنفيه (الحديث والفقه) لا يساوى تماما أعمال الجوارح فانه لايكون علما له وحدته ومقوماته كذلك الذى يكون علم

أعمال الجوارح أو الحق . والحديث والفقه يكونان علما له وحدته ومقوماته هو علم الشريعة اذا اعتبرنا الحديث مقدمة لدراسة الفقه أو مصدرا من مصادره فحسب ، ولم نعتبره علما مستقلا له كيانه ووجهته ومقوماته ، أما اذا اعتبرناه كذلك فانه سيباين الفقه مباينة تامة فى موضوعه ومنهجه وطريقته ، وعند ذلك اما أن يستأثر الفقه ومقدمته من الاحاديث باسم علم الظاهر ويكون حينئذ بمعنى علم الشريعة ويخرج الحديث من دائرته واما ان يتشبث الحديث باستقلاله ومنهجه وطريقته وموضوعه فيشتركا معا فى اسم علم الظواهر على غير وحدة أو اتفاق فى المقومات ، وهكذا يبقى ما بينهما من تباين .

اما علم الظاهر بمعنى علم أعمال الجوارح أو « الحق » فقد كان كفيلا أن يقضى على هذا التباين بين صنفى علم الظاهر (الفقه والحديث) ليقدم لنا علما له وحدته ومقوماته فى موضوعه ومنهجه .

أما الأساس الذى بنى عليه علم اعمال الجوارح هذه الوحدة فهو الموضوع . ذلك انه لم يجعل من الحديث مقدمة أو مصدرا للفقه فلم يقيده بموضوعات الفقه فحسب بل جعل المرجع فى ذلك هو موضوعات اعمال الجوارح ، وهى ميدان أوسع من ميدان الفقه كثيرا ويضم اكثر من ميدان الحديث .

أما ما تبقى بعد ذلك من الأحاديث مما يكون من اعمال القلوب لا من اعمال الجوارح وبما يكون من أمر العقيدة لا من أمر الشريعة فانه اغميض عنه العين وتركه لشعبتى المعرفة الأخريين ، وكان الاتفاق فى المنهج الظاهر او العناية بالشكل الخارجى كفيلا بعد ذلك أن يوفق بين الصنفين (الحديث والفقه) فهما فى منهجهما من علم الظاهر دون علم الباطن ، وبهذا التحديد الموضوعى نجد أن علم الظاهر يساوى أعمال الجوارح ، أما علم الشريعة فهو حمل بعد ذلك عليهما لا على حدود الفقه الضيقة . وبهذا استطاع أن يجعل علم الظاهر مرادفا لعلم الشريعة وعلم أعمال الجوارح .

٣٨ ــ والحق بعد هذا التحديد هو من ناحية موضوعه علم الظاهر أو علم الشريعة أو علم الجوارح ولكن ما هو هذا الموضوع تفصيلا ؟
أو علم الشريعة او أعمال الجوارح ولكن ماهو هذا الموضوع تفصيلا ؟

وموضوع الحق أو علم الظاهر او علم الشريعة أو أعمال الجوارح انما يضم على وجه التفصيل الموضوعات الآتية :

أولا — فى الدين أو فى موقف الانسان من الله :

تعرض الفقه لموقف الانسان من الله فى قسم العبادات منه ، وتناول ذلك بطريقته ومنهجه الا أن ذلك لا يشمل كل ما يقوم به الانسان نحو الله من عبادة ، فالفقه لم يتناول فى أغلب الأحيان الا الأركان والفروض وأما ما عدا ذلك من أنواع العبادة فقد أعرض عنه ، وهذا القدر الذى تعرض له الفقه من العبادات على ضيق دائرته انما يدخل فى موضوع أعمال الجوارح ويقع فى نطاق علم الحق . الا أن علم الجوارح قد ألحق به قسم آخر من العبادات ونوع غير النوع المفروض الذى يؤلفه الفقه . أما هذا القسم من العبادات فهو المأثورات بما يضم من الأدعية والأذكار والابتهالات .

ان فى كل دين مهما اختلف نوعه ودرجته ثلاث نواح متباينة : العقيدة التى يعتمد عليها ، والعاطفة التى يظهر فيها ، والطقوس التى تكون بها عبادته ، أو هى بعبارة أخرى : العقيدة والتصوف والشريعة ، والطقوس أو الشريعة من دين هى كل ما يقوم به العبد من فروض نحو القوة المسيطرة على الكون ، وهذه الفروض هى أنواع من الصلاة والعبادة أو الأدعية والقربات يقدمها الانسان من نفسه أو مما ملكت يمينه وتكون دليل الخضوع والتقرب والولاء ، وتكون هذه الأعمال رهن أوقات أو أماكن خاصة ، فكثير من الأيام لها طقوسها وعباداتها وكثير من الأماكن لها قرباتها ، والفقه فى الاسلام تناول من كل هذه الأعمال أيسر قدر يستطيع أن يقف عنده ، ثم ترك ما بعد ذلك — تناول الطهارة والصلاة والصيام والحج والاعتكاف والنذر والذبيحة والصيد ، ولكنه ترك بعد ذلك الأدعية المأثورة والصلوات المندوبة — ترك دعاء اليوم والليلة ، وترك ما يدعو به الانسان فى كل موقف من المواقف وفى كل يوم من الأيام ، ترك صيام الأيام المباركة التى يتقرب الى الله بصومها ، وترك أدب الدين فى كل مناسبة من المناسبات ، أما علم الجوارح فقد أراد أن يضم ذلك كله ، فهو جميعه من الأعمال التى تجرى على الجوارح ، وكل جارحة لا تبلغ نهاية ما يراه بها من أدب حتى تتقرب بكل أنواع القربات التى ندبت اليها . وهكذا كان علم أعمال الجوارح فى ناحية الدين والعبادة فروضا وآدابا ومأثورات وأدعية تجرى كل هذه فى أوقاتها وأماكنها كما يحددها لها الحق .

ثانيا — فى المعاملات أو فى موقف الانسان من المجتمع :

حاول الفقه أن يضبط معاملات الانسان مع غيره من أفراد المجتمع . فعرض للمعاملات الاقتصادية وما يتصل بها من أسباب العمران فنظمها

فى قسم البيوع وعرض للمعاملات الاجتماعية وما يتصل بالأسرة فنظر فى النكاح والطلاق والميراث ، وعرض للناحية القانونية فضبطها بالحدود والجنايات ، غير أن الفقه حين يعرض لهذه النواحى جميعا انما يعرض لها من الناحية القانونية ليضبطها بالقانون ، غير ان المجتمع لا يحتكم للقانون الا مضطرا حين لا يجد مناصا من ذلك ، فالناس فى معاملاتهم انما يتحاكمون الى نوع من العرف والآداب والعادات والتقاليد قبل أن يتحاكموا الى القانون ، ولعل العرف والتقاليد أقدر من القانون فى ضبط معاملات الناس وفى اقامتها على الصراط السوى ، وهم لا يحاكمون الى القانون الا من لا يحترم هذه التقاليد والعرف احتراما كافيا ، او اذا كان لهم أرب فى العدوان بالقانون على نطاق العرف والتقاليد .

حقا ان الفقه الاسلامى عرف العدالة والعرف والمروءة وجعلها فيما يتحاكم اليها غير أنه حين يعترف بها انما يعترف بها ليخضعها لقانونه الفقهى ، لا ليخضع لها قانونه الفقهى ، واذا خضعت العدالة والعرف والمروءة لقانون الفقه فانما تخضع لتفقد استقلالها ولتصير تبعا لقانون الفقه .

ان العرف والتقاليد لهما من القوة ما ليس للقانون ، وان الاحتكام الى المروءة أجدى على المجتمع من الاحتكام الى القانون ، وان الجرح والتعديل من شأنهما أن يقوما من المجتمع ما لا يستطيع أن يقوم منه سيف القانون ، غير أن الفقه لا يريد أن يرى الى جواره ما يطاوله أو يزيد عليه فغض من شأن هذه جميعا جاهدا أن يعظم من شأن القانون ، ولكن علم الجوارح عند الترمذى انما يريد أن يضع القانون فى موضعه من بقية أعمال الجوارح فدائرة الفقه أضيق من أن تنتظم كل أعمال الجوارح فى ناحيتها الاجتماعية ، ثم هى بعد ذلك أضعف من أن تضبطها بناحيتها القانونية ليخضع الفقه اذن لسلطان العرف والمروءة والعدالة وليتسع لجميع تقاليد المجتمع وليختف القانون فى طيات التقاليد والآداب .

وهكذا كان علم الجوارح عند الترمذى يضم فى موضوعه من الناحية الاجتماعية كل ما يتصل بالناحية الاجتماعية والعمرانية والقانونية من قانون أو تقاليد أو عرف أو آداب .

غير أن موقف الانسان من النظام السياسى للمجتمع أو من ناحية القانون العام انما يتصل بأعمال الجوارح ، كما يتصل بسلوك الانسان ، فكان الأجدر به أن يدخل فى موضوع اعمال الجوارح غير ان الترمذى

لح ان القسط الأكبر من هذا انما يتأثر بفكرة الانسان وعقيدته ومذهبه لا سلوكه فحسب فجعله من اعمال العقول لا من أعمال الجوارح .

ثالثا ــ فى السنن والقدوة أو فى موقف الانسان من المثل الأعلى :

لعل هذه الناحية هى التى لم يعرفها الفقه اطلاقا ، ولعلها من أبرز النواحى فى موضوع أعمال الجوارح ، فالدين هو مسلك الانسان ومذهبه أو هو فنه فى الحياة : ناحية من هذا الدين تكون نحو الله واخرى نحو المجتمع ، واما الثالثة فهى ناحية مطلقة هى السلوك من حيث هو سلوك ، والمذهب أو الفن من ناحية انه مذهب أو فن فبها يعنى الانسان بأن يكون مثلا اعلى وقدوة صالحة ، وفيها يتجه الانسان نحو نفسه ليكمل لها أسباب الكمال والسمو .

وهذا العنصر فى الدين الذى يدفع نحو التسامى والكمال انما يتناول جانبا كبيرا من أعمال الجوارح فالسمت والوقار والأدب والاحتشام والحياء والصون كل ذلك من أعمال الجوارح التى تتناولها الرغبة فى التسامى والسير نحو الكمال .

والدين لم يترك هذه الرغبة مطلقة بل رسم لها طريقا خلال تعاليمه فيما نص عليه من آداب السلوك وما رسمه من حدود المندوبات والمكروهات والحل والحرمة ومجموع هذه التعاليم هو مايعرف بالسنن التى اثرت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو المثل الأعلى فى القدوة والسمو ، فاستقصاء هذه السنن والاقتداء بها والعناية بالتزامها هو موضوع علم الجوارح فيما يجب على الانسان نحو نفسه من التسامى بها والسير نحو الكمال .

هذه هى النواحى الثلاث التى تكون موضوع علم أعمال الجوارح وهى من ناحية اخرى تحدد لنا معنى « الحق » الذى يكون علم الجوارح من ناحية موضوعه .

٣٩ ــ أما المعنى الثانى من معانى الحق فيحدده نظرنا الى منهجه فمنهج الحق من بين مناهج شعب المعرفة الأخرى هو الاتباع أو الاقتداء .

والاصل فى الحق هو التوقيف لا الاجتهاد فهو مجموعة الشرائع والأوامر الالهية التى يرسمها الله لعباده ليبين لهم بها حقه نحوهم وحقهم نحو بعضهم بعضا وحق كل منهم نحو نفسه ليبلغ بها أكمل

ضورها ومنتهى غاياتها ، فما رسمه الله فى ناحية من هذه النواحى فهو الحق ، وما رسم على خلاف ذلك فهو الباطل .

ولا تقوم المعرفة حتى يتحرى الانسان هذا الحق تحريا صادقا دقيقا ثم يقوم به بعد ذلك بعزم ويقين ، وهذا التحرى وهذا الانفاذ هو الاتباع والاقتداء أو السمع والطاعة لله ولرسوله فى المنشط والمكره وهو أحد معانى الحق الثلاثة .

والاتباع يبدأ من ظاهر الأعمال والفرائض فيتحرى اقامة الظاهر صحيحا تاما وهو من بقية شعب المعرفة بمنزلة الدرب فى الصحراء الواسعة الذى يؤدى الى الواحة الخضراء الخصيبة ، فالدرب مهما يكن مقفرا جدبا الا أنه الطريق الى الواحة الخصيبة ، فلابد من المضى فيه مضيا لا انحراف ولا اعوجاج عن سمته والا انتهى الى غاية غير الغاية التى يسير نحوها .

فالاتباع هو التحرى الدقيق لتعاليم الدين كى ينتهى الى الحق ، وهذا التحرى ليس تحريا لجزء منها دون آخر بل هو اتباع لجميع تعاليم الدين لا تفريق فى ذلك ولا تمييز بين أجزائها .

والاقتداء هو اتباع القدوة وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما كان يأخذ به نفسه من الأمر ، فقد كان الصورة الحية لتعاليم الحق فى كل مظاهرها .

ومنهج الاقتداء والاتباع هذا هو نقيض منهج الاجتهاد والابتداع ، أما الأول فهو اخضاع الارادة الخلقية والعقلية لما رسمه الله أو لنواحى الحق فى الكون وأما الثانى فهو الاعتداد بهذه الارادة والدعوة الى توفير الحرية لها سواء من الناحية الخلقية أو العقلية ، أو هى بعبارة أخرى الخروج بهذه الارادة عن حظيرة الحق الى ميدان الباطل والهوى.

الحق اذن هو ضرب من التقوى أو هو نوع من الانابة يتجرد فيه الانسان عن أهوائه وارادته وحرية عقله الى تعاليم الحق غير نادم على ذلك أو آسف بل يأخذ فيه مشمرا مجدا ، وهو بهذا المعنى ، نوع من المنهج أو الخلق الذى تؤخذ به النفس .

٤٠ ـ اما المعنى الثالث من معانى الحق فيحدده نظرنا الى الغاية التى يتجه اليها والى القيمة التى تكمن وراء هذه الغاية .

والانسان فى سلوكه فى أعمال الجوارح ان كان يصدر عن أوامر هى الحق لأنها أوامر الله تعالى ، وعليه أن يتبعها الا أن توفيقه فيما يأتيه

من سلوك انما يتوقف على مقدار ما أصابه من الغاية التى يهدف اليها وهى الحق أيضا . فسلوك الانسان فى أعمال الجوارح مقيد بأن يصدر عن الحق وأن يهدف الى الحق وعلى مقدار ما يصيب من هـذا الحق الذى يهدف اليه فى سلوكه يكون نصيبه من الحق أو الباطل .

والغاية التى يهدف اليها الانسان هى موافقة الحق ، هذا الحق الذى يكمن فى عاقبة الأمور ونتائجها ، والذى لايتضح بصورة قاطعة الا فى العاقبة الـكبرى عندما تفتش الأعمال للحساب يوم القيامة ، فالعاقبة التى يتحراها الانسان فى عمله أو فى سلوكه هى التى توفر فى سلوكه عناصر الحق بمقدار مايصيب منها واذا أخطأها فانه لايجنى فى سلوكه الا الباطل .

والتوفيق الى العاقبة شرط أساسى فى تحديد الحق وفى تحديد معناه ، فالعمل الموافق للعاقبة الطيبة هو الحق وغيره هو البـاطل ، ومعنى ذلك أن هناك وراء الأعمال أو السلوك غاية تهدف اليها الأعمال وتكتسب منها قيمتها هى هدف تتجه نحـــوه ، وهى فى ذات الوقت قيمة تكتسب منها صفة الحق وقوته .

وهذه القيمة التى تنطوى عليها هذه الغاية هى الايمان بدرجة من الدرجات أو بغاية من الغايات يبلغ اليها الانسان فى قيامه بأعماله التى يقوم فيها بواجباته نحو الله أو نحو المجتمع أو نحو بلوغه أقصى كمالاتها، فبلوغه هذه الدرجة هى اصابة الحق وتقصيره عنها هو الانحطاط الى الباطل .

والوصول الى رضا الله فيما أمر به من أداء واجباته نحوه أو نحو المجتمع أو نحو السمو بالنفس هو الوصول الى الحق ، والايمان بهـذا الرضا أو بهذه الغاية التى تسعى اليها أو بهذا الهدف البعيد الغامض هو جزء من الحق الذى يسعى الانسان لادراكه ، وموافقة أعمال الانسان لمـا يطلب منه يوم القيامة فى عاقبة أمره هو جزء ثالث من معانى الحق أيضـا .

فالحق بهذا المعنى قيمة معيارية لوزن أعمال الانسان وهـو غاية يهدف اليها الانسان بأعماله ليدرك ما بها من عناصر هذه القيمة .

وهذا التحدى فى اصابة الغاية والوصول الى الهدف انما يختلف عن التحرى الآخر فى الاتباع والاقتداء الأول عند نهاية الطريق والآخـر عند أوله ، الأول هو عاقبة الاتباع والاقتداء ونتيجة أمره ، وأما الثانى فهو الطريق اليه ، الأول هو الواحـــة الخضراء الخصيبة التى ينتهى

اليها الدرب اذا سار اليها ، أما الثانى فهو الدرب الى هذه الواحة ، والحق بهذا المعنى هو الطريق وما ينتهى اليه .

بهذه المعانى جميعا ننتهى من تحديد معنى الحق عند الترمذى نرى انه موضوع ومنهج ، وغاية ، وقيمة ، وراء هذا الموضوع وهذا المنهج وهذه الغاية ، وهو كذلك طريقة من طرق المعرفة ، والمبادىء والتعاليم التى تنتهى اليها هذه الطريقة . والفضائل الخلقية التى تحتاج اليها هذه الطريقة فى تطبيقها ، والغاية التى تهدف لهذه الطريقة ، والقيمة التى تكمن وراءها ، بهذه المعانى جميعا نستطيع تحديد كلمة الحق حين يطلقها الترمذى ولنحاول الآن أن نبين الفرق بين معناها عند الترمذى وبين معناها اللغوى والاصطلاحى .

٤١ ــ والحق فى اللغة او الحاق معنى واحد ويطلق أول مرة على الوسط من الشىء فيقال حق رأسه وحاق القفا بمعنى وسط رأسه ووسط القفا ، ولما كان وسط الشىء هو عادة جماع الشىء وصميمه فقد اطلق الحق والحاق بمعنى صميم الوسط من الشىء أو جماعه فيقال حق فلان فلانا اذا اصابه فى حاق رأسه فهى ضربة مصمية ، ويقال رمى فأحق الرمية اذا قتلها على المكان ويقال طعنة محققة لا زيغ فيها .

فالحق هو الصميم والوسط من الشىء وحق أصاب الصميم والوسط اصابة محكمة ، واذا كان الحق من الشىء المادى هو وسطه وصميمه ، فالحق من الأمور المعنوية هو أقصى غايتها وأكمل صورها وأقوى ما تنطوى عليه ، فحاق الشجاعة وحاق الجوع صادقه ، والرجل حاق الرجل هو أصدق نظرائه رجولة وقوة .

والحق من القول والكلام هو صميمه وأقوى صورة وأكمل مايستقر عليه من وجوهه فهو أصدق الكلام وأحكمه فالحق هو الصدق .

والحق فى مراحل التطور وفى سير الزمن هو بلوغ ابان الشىء وبلوغه أقوى مراحل نضجه وانتهائه الى وجوب حينه ، فالناقة حق لقاحها عند وجوب هذا اللقاح وأتت الناقة على حقها أى على وقت ضرابها وحقت الناقة تحق اذا دخلت فى الرابعة من عمرها والحقق من الابل ما استحق أن يركب أو ما استحق الضراب فالحق هنا بمعنى الوجوب واذا بلغ هذا الحق فقد وجب واذا أمر هذا الواجب فقد

أصبح أمرا مقضيا أو حقا مقضيا . فالحق هنا بمعنى الواجب واذا فعل هو بمعنى الأمر المقضى والأمر يحق وجب ووقع بلا شك .

والحق ما تصور فى الذهن من الأمر أو حالة فى الصدر من الظنون هو صميم هذه الظنون وجماعها او هو أصدقها وأقواها واتمها وأكملها فهو اليقين بما تتحدث به النفس أو يتردد به الظن ، فالحق بهذا المعنى هو اليقين وتحقيق الخبر هو الوصول الى اليقين فيه تقول احق لكم هذا الخبر اى أنبئكم يقينه .

والحق والحقة من مال القبيلة وحماها هو ما يكون فى وسطها وما به قوام امرها وهى حقيقتها وحقائقها وما تتفانى فى حمايته والذود عنه، وهو مالها الذى اذا أصيبت فيه فقد أحقت أو أصيبت فى صميمها وهو متاعها الذى تجعله فى حاقتها لتدافع عنه ، فالحق هنا هو المال وهو الملك وهو ما يجب منعه وحمايته ، وهو الحقيقة التى يريد العدو أن يصيبها ، فالحق هنا هو الملك وهو المال بمعنى الحقيقة والحقائق وهو مايحق لصاحبه أو مايحق على صاحبه الدفاع عنه ، والحق كذلك هو التملك أو هو ادعاء المال والحق والاحقاق فى الأمور الماضية كان معناه الإصابة والاظهار اصابة الصميم من الشىء واظهار أصدق صورة وأكملها ، ولكن الاحقاق فى حماية الحقيقة والحقائق هو معناه المنع أو الاخفاء لكى لاتحق ولا تصاب . والعدو انما يريد أن يحقها أو يرميها فى صميمها وصاحب الحقيقة يريد أن يمنعها ويحميها فهو يحقها أى يبسط عليها جناح حيازته أو حمايته ليسترها به والعدو يريد أن يحقها اى يصيبها ، ومن هنا جاء الحقاق وهو محاولة الطرفين حيازة المال بادعاء حقه أو باحقاقه بالسيف .

والحق هو الموجود الثابت لصاحب الحق أو المال من الطرفين والذى اغار عليه صاحبه .. فهو حق أو مال ثابت وموجود له هو قوامه وهو ملكه وهو يحميه ولن يستطيع الآخر ان يسلبه اياه فان اخذه منه قسرا فلن يستطيع أن يستقر عليه ، ولابد أن يسترده صاحبه ومن هنا كان الحق هو الموجود الثابت الذى لا يتغير قوامه وجوهره مهما تغيرت صورة ادعائه .

والعدل هو الانتهاء الى حقيقة الأمر فى هذه المحاقة واعطاء صاحب الحق حقه ، ولذلك كان الحق هو العدل يطلب صاحب الحق الحق

أو العدل ويحكم الحكم بالحق أى بالعدل .. فهو يرفع الحق لصاحبه أو يحكم بالحق لصاحبه .. فالحق هنا بمعنى العدل .

والحق يحميه صاحب الحق ويقف دونه ، ويريد المعتـــدى أن يصحبه أو يناله أو هو مايريد المغتصب أن يستره ويخفيه ومايريد صاحب الحق أو الحكم أن يظهره أو يصيبه أو يتبينه ، فمن هنا كان الحق هو المستتر الـــكامن وراء الادعاء ، وكان الاحقـــاق والتحقق والتحقيق كل هذه بمعنى الوصول الى الحق أو الـكشف عن الحق ، فالحق فيه معنى ستره واخفائه أى محاولة المغتصب ذلك وفيه نفسه معنى الوضوح والقوة والبقاء والصدق والتحقيق والاحقاق والتحقق هو الـكشف عنه والاهتداء اليه .

وتحقيق الشيء للمبطل الذى يدعيه هو أن يجعل له عليه سمـة تكسبه حق امتلاكه وتخفى حقيقة نسبته الى صاحبه ، ومن ذلك كان تحقيق العقدة احكام شدها لـكى لاتحل بعـــد ذلك وكان المحقق من النسيج ومن الثياب المحـكم الذى لاتبين خيوطه لأنه احكم اخفـــاؤها أو حقق اخفاؤها أو لأنها لاتبين الا بالتحقيق . وكان المحقق من الـكلام الرصين المحكم- الذى يستر ماوراءه والذى له مابعده .

هذه جملة معانى كلمة الحق فى اللغة تنتقل مابين الوسط والصميم والـكمال والغاية والملك والعدل والصدق واليقين والاخفـاء والابانة والوجوب والثبات والاحكام والعقد ، غير أن تمام تحديد معنى هـذه الـكلمة تحديدها اللغوى لايتأتى حتى نقف على معنى ضدها وهـــو الباطل فان ذلك سيعيننا فى تحديد معنى الكلمة تحديدها الاصطلاحى.

اما كلمة الباطل فالأصل فيها الذهاب ضياعا وخسرا يقال ذهب دمه بطلا أى ذهب دمه هدرا ، وبطل الشيء بطلا وبطولا وبطلانا ذهب ضياعا وخسرا وأبطله غيره أضاعه وأفســده والابطـــال ازالة الشيء وافساده حقا كان أو باطلا والبطل هو الذى يبطل دماء الأقران فتذهب بطلا ، والباطل هو الذاهب فسادا وضيـــاعا أو الذى يذهب الشيء فسادا وضياعا ، والبطال هو ذو الباطل ، والتبطل هو تداول الباطل ، والبطلة الشياطين والسحرة والبطلات الترهات .

فالبـــاطل هو اذهاب الشيء ضياعا وازالته وافســـاده وهو الشيء الذاهب ضــــياعا والزائل فسادا فكان بهـــذا المعنى ضد الحق الذى هو بمعنى الشيء الثابت حقا والباقى يقينا .

أما معنى كلمة الحق اصطلاحا .

٤٢ ـ أما الحق فى الاصطلاح فهو الوجه الذى بمقتضاه تكون مطابقة الحكمة ، ونعنى به أربعة معان .

أولا ـ النظام الذى عليه تجرى الحكمة من حيث العلة والمعلول والزمان والمكان والكيف والكم والجوهر والعرض .. وهو مانعنى به نظام الكون .

ثانيا ـ العلة الأولى التى تنتهى اليها هذه الحكمة والتى عنها تصدر الأمور وفق هذا النظام ، ونعنى به الموجد الأول للكون .

ثالثا ـ الموجودات التى صدرت عن هذا النظام وفق هذه الحكمة.

رابعا ـ الصورة العقلية لهذا النظام مع مايتصل به من مصدر وموجودات ، وهى الاعتقاد الذى يطابق هذه الحكمة ، واذا تأملنا فى هذه المعانى الأربعة وجدنا أن للحق وجهين :

(أ) وجه يتصل بالوجود والكون من ناحية نظامه ومن ناحية علته الأولى وموجوداته ، وهذا هو الوجه الميتافيزيقى للحق .

(ب) وجه يتصل بالمعرفة وادراك هذا الوجه الأول ، وهو الناحية الابستيمولوجية من وجهى الحق .

٤٣ ـ ما الفرق اذن بين معنى الحق عند الترمذى ومعناه فى اللغة والاصطلاح ؟ الحق عند الترمذى يتعلق بأعمال الجوارح قبل كل شىء ، وهذه الخاصة الأساسية فى تحديد معنى الحق عند الترمذى فرقت بينه وبين الحق الاصطلاحى فى الأمور الآتية :

أولا ـ الغاية والعلة : للحق الاصطلاحى وجه ميتافيزيقى يعرض فيه للكشف عن العلة الأولى للكون وعن صدور الموجودات عن هذه العلة وعن النظام الذى تجرى عليه الحكمة فى صلة هذه المعلولات بالعلة الأولى فيه فهو يصدر دائما عن الحقيقة الأولى الثابتة .

أما الحق الترمذى فهو لايصدر عن علة وانما يتجه الى غاية هو يبحث دائما عن الغاية أو الهدف الذى يتجه اليه العمل أو السلوك الانسانى ليكون حقا أو صحيحا ، واذا كان هذا الهدف لابد أن يعتمد على أصل ميتافيزيقى فهو انما يعتمد على فكرة الثواب والعقاب فى الآخرة فهو انما يعنى فكرة العاقبة والحساب لا فكرة العلة والمصدر .

واذا تصورنا الكون والموجودات كما يتصورها كل من نوعى الحق وجدنا ان الحق الميتافيزيقى يتصور الـكون علة قبل كل شيء أو وجدنا أن العلة هى أضخم ما فى تصوره للكون يليها بعد ذلك النظام الـكونى وهو أقل من العلة قليلا ، ثم تأتى بعد ذلك الموجودات فهى أقل ما فى الـكون أهمية ، وأما الحق الترمذى فهو يتصور الـكون غاية أو آخرة قبل كل شيء ، فالآخرة تشغل فى تصوره للكون الجزء الأكبر والأضخم ، يليها بعد ذلك الطريق الذى يهدف الى هذه الغاية ثم تأتى بعـد ذلك الموجودات .

واذا أردنا أن نتصور الفرق بين نوعى الحق أو بين العلة والغاية ، فلعلنا نذكر مثل الطريق فى جوف الصحراء الذى ينتهى بالواحـــة الخصبة فهذا الطريق هو الحق الترمذى لا تكون قيمته الا بما ينتهى اليه من غاية فهو حق مادام لاينتهى الى سراب وأما الحق الميتافيزيقى فهو علة أو مصدر يبتدىء منه هذا الطريق وهو حق اذا كان ينتهى عن العلة الأولى أو المصدر الأول .

فالحق الميتافيزيقى يعنى بالمبدأ والمصدر ، وأما الحق الترمذى فهو يبحث عن الغاية والعاقبة .

ثانيا ـ الحق الميتافيزيقى « الجوهر والعرض » الحق الترمـذى « الحكمة الأخلاقية » .

يحاول الحق الاصطلاحى أن يخلص دائما من الموجودات الى علتها الأولى ، ومن الأعـراض الى الجـواهر ، ومن التغير المتقلب الى الثـابت ، ومن الزائل الى الباقى فيحاول دائما أن يكشـف عن الحق الثابت من الـكون .

أما الحق الترمذى فهو نوع من الحق الأخلاقى يحاول دائمـا أن يخلص من الباطل الى الحق ومن الفاسد الى الصحيح ومن الضـلال والخداع الى الهدى واليقين فهو يحاول دائما أن يجرد الأعمال الانسانية من غاياتها الفاسدة الباطلة ليسير بها الى غايتها الصحيحة الحقة .. هو يبحث دائما عن الحـكمة الأخلاقية فى السـلوك . وأما الحق الميتافيزيقى فهو يبحث عن الجوهر ليميزه عن غيره .

ثالثا ـ الموضوع : وأخيرا فان موضوع الحق الاصطلاحى هو الكون الميتافيزيقى بما يتصل به من نظام أو موجودات ، أما الحق الترمذى

فهو أخلاقى الموضوع يعنى بالغاية الخلقية وبالحكمة الخلقية وبالناحية السيكولوجية من الانسان . فالحق عند الترمذى هو نوع من التربية النفسية والخلقية هو نوع من تحرى الصدق والصواب والعدل والتجافى عن الباطل والضلال والغرور .

رابعـا ــ فى المعرفة : لكل من الحقين وجه ابستيمو لوجى غـير أن كلا منهما يختلف عن الآخر فى خصائص هذا الوجه وفى منهجه .

فالحق الترمذى الذى يتصل بسلوك الانسان وغايته الأخلاقيـة ويتصل بنزاهته أو هواه لايكون مستقلا عن نفس الباحث عن الحق فهو يتصل بها أشد الاتصال ويتأثر بها كل التأثر ، أما الحق الاصطلاحى فلما كانت ناحيته الميتافيزيقية انما تتصل بالـكون كان الباحث عنه أقل تأثرا أو اتصالا بموضوعه ، فالمعرفة حين تتصل بالحق الاصطلاحى انما هى معرفة موضوعية تبحث فى شىء بعيد عن الذات وهو يخالفها. اما المعرفة حين تتصل بالحق الترمذى فهى ذاتية تتصل بنفس العارف وذاته أشد الاتصال .

وعنصر المعرفة فى الحق الاصطلاحى انما يتجه للكشف عن شىء موجود وجودا مستقلا أو عن نظام قائم بنفسه ، وأما عنصر المعرفة فى الحق الترمذى فهو يحاول دائما أن يهتدى الى طريقة يستطيع بها ان يصيب الغاية التى يهدف اليها ــ هو نوع من المحـــاولة العمليـــة . فالمعرفة فى الحق الاصطلاحى هى نوع من العلم ، ولـكنها فى الحق الترمذى هى أقرب ماتكون الى الطريقة الفنية .. هى نوع من الأداء يهتدى فيه الانسان الى أمثل الطرق لاصابة الحق .

والذى يراعيه العارف فى الاهتداء الى الحق الترمذى هو التحرى فى اصابة الغاية اصابة محكمة ، ثم التجرد عن هواه الذى قد يضله عن هذه الغاية ، ثم مراعاة ان يوافق فى ذلك : حق الله . حق المجتمع حق السمو بنفسه . فاذا اجتمعت هذه العناصر جميعا فى الظروف الملائمة والوقت الحق والقدر الحق كان العارف قد اهتدى فى عمله الى الحق ، فعنصر المعرفة فى الحق الترمذى هو أقرب مايكون الى الجهد الفنى أو الى الحدس من أنواع المعرفة .

ومنهج المعرفة فى كل من الحقين يختلف عن منهجهـــا فى الآخر. فمنهج الحق الاصطلاحى يحتفل كثيرا بعنصر المعرفة فيه ، فهو يجهد كل الجهد فى الكشف عن هذا الحق ويصطنع لذلك المناهج والأساليب

فهى قيمة أساسية مستقلة . أما الحق الترمذى فهو غير ذلك فهو لايحتفل كثيرا بعنصر المعرفة فيه ولا يجد عناء فى الوصول اليه . فالحق هو التجرد عن الأهواء أو هو الوجه الاخلاقى ، وأما الجانب الميتافيزيقى فهو بسيط ميسور ، هو ثوب مهما يكن لونه أو شكله ، فقيمته فيما يضمه من مبادىء الأخلاق ان كان مايضمه حقا فهو حق والا فهو الباطل . والحق الترمذى بعد ذلك بين لا يحتاج الى عناء فى الكشف عنه ذلك لأن الحلال بين ، والحرام بين ، فالحق لايلتبس بالضلال الا عند المغرضين ، فالحق على ألسنة الأمة جميعا وفى الأمثال والحكم التى يتوارثها الناس وفى الكتاب والسنة تحتاج الى امتثال ولا تحتاج الى نظر .

وأخيرا فان الحق الاصطلاحى فيما يقصد اليه من المعرفة يريد أن يكشف عما هو كائن ثابت ، أما الحق الترمذى فيما يقصد اليه من معرفة فهو انما يتقيد بالأخلاق أولا فى حقيقة أمره قيمة أخلاقية اكتسبت وجها ميتافيزيقيا حين قيدت الحق بفكرة الغاية أو الآخرة الدينية ، غير انه يختلف كذلك عن فكرة العدل التى هى الحق الأخلاقى البحت .

أما الفرق بين الحق الترمذى والحق اللغوى فلعله لايكون كبيرا كهذا الذى بينه وبين الحق الاصطلاحى ، ففكرة القوام والصميم هى عماد الحق الترمذى كما انها عماد الحق اللغوى وفكرة الاصابة والتحرى هى قوام هذين النوعين من الحق ، غير أن الفرق الأساسى بينهما هو أن الحق اللغوى ليس له وجه ميتافيزيقى أو كونى بينما يعتمد الحق الترمذى على فكرة الآخرة أو الحساب ، فالحق الترمذى هو أحد أركان الدين « فقد وجدنا دين الله مبنيا على ثلاثة أركان على الحق والعدل والصدق » وأما الحق اللغوى فانما أضاف اليه الفكرة الميتافيزيقية الكونية .

(ب) موضوع الحق (عرض وتفسير) :

كتب الترمذى فى بعض موضوعات الحق ــ لا ليشرح نظريته فى الحق وفكرته فى ذلك ــ وانما ليبث الحق بين ثنايا موضوعاته الثقافية وليغرسه بذلك فى النفوس وانه من حسن الحظ أن انتهت الينا هذه الكتابات فهى تمثل جانبا من مذهب الترمذى العام ، وهى تكشف لنا عن هذه الناحية الخاصة من مذهب الترمذى فى المعرفة ، وسنحاول

عرض هذه الكتابات تمهيدا لتحليلها واستخلاص النظرية التى تعتمد عليهـا .

٤٤ - أولا : كتاب الصلاة ومقاصدها :

يقضى الحق عند الترمذى بالتمسك بأفعـال الجوارح تمسكا لايتطرق اليه النقص ولا التفريط . والصلاة هى أول أفعال الجوارح التى يجب التمسك بها .

يكتب الترمذى فى كتاب الصلاة ومقاصدها ليبلـغ به غاية هى تقديس الحق فى اقامة الصلاة ، وطريقه فى ذلك أن يفسر مقاصـد الصلاة فيبين حـكمتها وشأنها ويفسر معانى افعالها وكلماتها ويبين الحكمة فى تحديد مواقيتها وأعدادها ، ثم يبين بعد ذلك ثمرتها فهذه جميعا هى مقاصد الصلاة وهى تفسر جانب الحق فيها او مايدعو اليه الحق من التمسك بها وبهيئاتها .

والترمذى اذ يفسر مقاصد الصلاة لايرى انها مظهر من مظاهـر الحق فحسب ، فلا يخرج فى تفسيره لهذه المقاصد عن الشعبة الأولى من شعب المعرفة التى تتصل بأفعـال الجوارح ، بل يرى كذلك أن الصلاة وان تكن من أفعال الجوارح فهى المرحـلة الأولى من مراحل الطريق الذى يصل بعد ذلك الى الشعبة الثانية من شعب المعرفة وهى العدل او أفعال القلوب والى الشعبة الثالثة وهى الصـدق أو يقين العقول ، وعلى ضوء هذه الصلة بشعبتى المعرفة التاليتين وعلى ضوء الشعبة الأولى يفسر الترمذى مقاصد الصلاة فتخرج مختلطة متشابكة الا انها برغم هذا الاختلاط والتشابك فى غاية واحدة وطريق واحـد وهو تأييد الناحية الأولى من نواحى المعرفة وهى الحق .

ومعنى ذلك أن الترمذى فى تفسيره للصلاة ومقاصدها التى تظهر من مظهر الحق قد يصدر فى هذا التفسير عن نظريات أخرى تتصل بشعبتى المعرفة التاليتين : العدل والصدق ، وقد يخلط هذه التفاسير جميعا الا أن الغاية التى تغلب عليه ويتجه اليها انما تتصل اتصـالا وثيقا بناحية الحق من نواحى المعرفة ، ولهذا كانت الصلاة ومقاصدها تعد فى ناحية الحق عند الترمذى .

والعباد فى شأن الصلاة أقسام كذلك ، فمنهم من ينظر اليها نظر من يدرك مقاصدها بعين الحق وهو أدنى الأقسام ، ومنهم من ينظر

اليها نظر من يدرك مقاصدها بعين العدل وهو أرقى من الفريق السابق ومنهم من ينظر اليها نظر من يدرك مقاصدها بعين الصدق وهو أعلى الثلاثة وأقربهم الى الله .. غير أن القسم الأكبر من أفعال الصلاة وكلماتها ومواقيتها واعدادها لا يستطاع فهم مقاصده الا بعين الحق .

والأقسام الثلاثة من العباد يستوون في ادراكه ، اذ لا يستطيعون ذلك الا بنظر الحق ، ومن هنا غلب الحق نواحى الصلاة فكان الجزء الأكبر من فهم مقاصدها انما يرجع اليه ، ولهذا اعتبرت مظهرا من مظاهره .

(٢) شأن الصلاة وحكمتها :

وشأن الصلاة عند الترمذى او حكمتها انما يرجع الى اربع نظرات:

اما النظرة الأولى فيذهب فيها الترمذى الى أن الصلاة هى اقبال العبد على الله واقبال الله عليه . وهـــذه النظرة هى أعلى النظـرات وتتصل كذلك بأرقى درجات العباد .

فالآدمى قد خلقه الله لمعرفته ، وفرض هـــذه المعرفة على القلب والجوارح ، ففرضها على القلب بالايمان ، وفرضهـــا على الجوارح بالاسـلام ، فقلب العبـد انما يطلب ربه والجوارح انما تمتثـل أوامره ، والقلب انما يتردد أثناء سيره الى الله والجوارح قد تند عما أمرت به ، ففرض الله الصلاة على العبد كى يمنع عن قلبه التردد وعن جوارحه الحيرة . فالصلاة اقبال بالقلب على الله حتى يصـل اليـه واسـلام للجوارح اليه عبودة بامتثال أمره ونهيه(١) .

فالعبد انما خلق ليكون له عبدا كما خلق ، فيثاب على كونه ، فيصير غدا حرا ويكون فى جوار الله ملـكا . وخلق ليترك مشيئاته لمشيئات الله فى أحــواله ليسكن غـدا دارا له فيهـا ما اشـتهت نفسـه (٢) والعبد فى الصلاة وأفعالها انما يقبل بقلبه فى كل فعل او قول على شعبة من شعب المعرفة أو على صفة من صفات الألوهية . ففى القيام يقبل العبد على القيومية وفى التكبير يقبل على الجود وسخاوة النفس وفى الركوع يقبل على العظمة وفى السجود يقبل على التعلق بمولاه ، وفى التشهد يقبل على الصمدية .

وهذا الاقبال من العبد على الله ليس شأن العباد جميعا ، ولكنه شأن الخاصة من الصـــديقين فهم فى ذلك على درجات ثلاث ، اما الصادقون فاقبالهم على أفعال الصلاة ، وأما الصديقون فاقبالهم على

---

(١) كتاب الصلاة ص١ وجه أ . (٢) المصدر نفسه ص٤ وجه ب .

معانى الأفعال ، واما خاصة الله من الصديقين فاقبالهم على خالقهم ، وثمرة الاقبال على الله هى اقبال الله على العبد ، ولا يكون ذلك الا لاهل هذه الدرجة .

« وأما المقبلون على ربهم فبقلوبهم فى صلاتهم لا بصلاتهم ، فهم المقربون ، اهل جذبته خاصة وهم أمام الصديقين يسـيرون اليه ، والصديقون ساروا اليه على طريق اليقين ، فهم مشتغلون بجلاله ومجده وعظمته مصلين وغير مصلين . والمجذوبون سيرهم اليه على طريق اهل الصفة جذبا وتصفية فهم يشتغلون به فى جلاله وعظمته ومجده مصلين وغير مصلين فهى فى مقام الأنبياء من الاذن والصديقون على الأفقية»(١)

وأما النظرة الثانية فيذهب فيها الترمذى الى أن الصلاة ضرب من ضروب المجاهدة بين القلب والشيطان أو بين المعرفة والهوى ، فالآدمى قد أعطى القلب ووضعت فيه المعرفة وأمد بالخزائن ثم امر بعد ذلك بمحاربة الشيطان الذى يستعين بالهوى ، وأمر الآدمى بالوقوف بين يدى الله قلبا والوقوف بين يديه جوارح ، ولـكن الشيطان بما أمد به من الهوى وبما استقر به فى نفس الآدمى جعل القلوب لا تستقر بين يدى الله ، كما أمرت كما جعل الجوارح لاتستقر أيضا فهيأ الله للمؤمنين فعل الصلاة وقوفا بالقلب بين يديه وتسليما للجوارح اليه ليجددوا بذلك ايمانه وتسليمه ولينتصر فى مجاهدته على خصمه(٢) .

فالصلاة انما هى تصلية العبد بين يدى ربه تضرعا وتخشعا وتذللا واستكانة واستعطافا وملقا ورغبا .

« والصلاة هى جمع العبد جوارحه كما يجمع راعى السوء أغنامه أمامه بعد ما أصابها العطب فيجدها » (٣) فالصلاة بالنسبة الى القلب وبالنسبة للجوارح هى ضرب من المجاهدة للتغلب على الشيطان والهوى الذى يزل القلب عن مكانه والجوارح عن تسليمها ، فكل فعل من افعال الصلاة خروج من معصية مما يدعو اليه الهوى ، كما أن كل فعل له معنى من معانى الطاعة .

فالوقوف للصلاة بين يدى الله خروج من الاباق ، والتوجـه الى القبلة خروج من التولى ، والأعراض عن الدنيا والتكبير خروج من الكبر ، والثناء خروج من الغفلة ، والركوع خروج من الجفاء ، والسجود خروج

(١) كتاب الصلاة ص٧ وجه أ ، ب .
(٢) المرجع نفسه ص١ وجه أ .
(٣) المرجع نفسه ص٦ وجه ب .

من الذنب ، والانتصاب للتشهد خروج من الخسران والسلام خروج من الخطر .

فالصلاة هى مجاهدة النفس والهوى كل فعل من افعالها يخرج العبد من معصية من معاصى النفس ، أما ان تكون على القلب أو على الجوارح ، فهيأ الله للعباد فعل الصلاة ليسجنوا شهوات نفوسهم ولتستقر القلوب بين يديه عبودية والجوارح تسليما .

والصلاة هذه عرس اقامه الله للمحدين خمس مرات فى اليوم فيها يقبلون على الله ، فالعرس أنما يكون فى الدار والوليمة تكون فى البساتين وهيأ لهم هذا العرس حتى لايبقى بهم دنس ولا غبار .

والأصل فى المجاهدة أن تكون بالقلب ، فالأصل فيها العبودة لا العبادة ، لأن الصلاة هى تصلية العبد بين يدى ربه تخشعا وتذللا واستكانة واستعطافا وملقا ورغبا . وأما الصلاة اذا كانت عبادة فحسب فان الله لايقبلها لأنه لايقبل الله صلاة امرىء حتى يشهد قلبه منها ما شهد بدنه ، وهذه العبادة كانت شأن بنى اسرائيل اذ خرجت عظمة الله من قلوبهم فشهدت أبدانهم وغابت قلوبهم ولا يقبل الله صلاة امرىء حتى يشهد قلبه منها ما شهد بدنه(١) .

وأما النظرة الثالثة فيذهب فيها الترمذى الى أن الصلاة انما هى اعتذار العبد الى ربه(٢) فالصلاة بهذا المعنى تكفير عن خطيئة أو زلة .

والتكفير عن الخطيئة شىء آخر غير الخروج عن المعصية ، فالخروج عن المعصية مجاهدة ، وأما التكفير والاعتذار فهو استغفار وانابة .

وهذه الخطيئة التى يكفر عنها الانسان هى الغفلة ، وهذه الغفلة انما تكون لعدم تناول النعمة على صورة المعرفة . فالصلاة انما تكفر هذه الغفلة « لأن الموحدين يتدنسون بالغفلات والزلات فاذا نطقوا بهذه الكلمات خرجوا من الادناس وطابوا ، فالراكع خرج من جفوته حيث تناول النعمة على صورة النكرة لا على صورة المعرفة »(٣) .

فالصلاة عامة بجميع أفعالها لا بفعل منها بعينه تكفر الزلات والغفلات التى تبدر من العبد « فكل صلاة هى توبة وما بين الصلاتين غفلة وجفوة وزلات ، فالصلاة بهذا المعنى غفران للعبد مما قد يجنيه من الزلات والغفلات . ووجدنا الصلاة مقام اعتذار بين يديه مما جنت اليدان واكتسبت(٤)

---

(١) كتاب الصلاة ص٦ ب و ١٣ أ . (٢) المصدر نفسه ص٥ ب و٦ أ .
(٣) المصدر نفسه ص٤ أ . (٤) المصدر نفسه ص١٥ ب و١٦ أ .

وثمرة الصلاة التى تكون من هذه الحكمة الثالثة أقل من ثمـــرتى الحــكمتين السابقتين فهى منهما بمنزلة الصنف الثـــالث من الصنفين الأوليين من أهل الصلاة « فأهل الصلوات الخمس بوضوئها ومواقيتهـا وحدودها وباقبال القلوب على خالقهم فيها هم عندنا أهل العهود يدخلون الجنـــة بغير حساب مساوتهم صنفان : صنف أقبلوا عليـــه فاشتغلوا بالصـــلاة عنه ، وصنف أقبلوا عليه فاشتغلوا به عن الصـــلاة وهذا أعلى وذلك تابع لهذا . والصنف الثالث أهل مجاهدة وفى الجهد تكفير السيئات ومحو الخطيئات فيحتاج الى مدة حتى تقابل الصلوات بتلك السيئات فيها ويمضى الى الجنة على أثر الصنفين السابقين»(١) .

وأما النظرة الرابعة فيذهب فيها الترمذى مذهبـــا يختلف كثيرا عن النظرات الثلاث السابقة اذ يتجه الى قدسية الصلاة ومنزلتها لا الى حكمة تشريعها وفرضها ، فللصلاة شأن خاص بين الأعمال ، وذلك أن الله خلق سبع سموات وخلق فى كل سماء ملائكة يعبدون الله ويقدسونه . وجعل لأهل كل سماء فعلا من أفعال الصلاة : فأهل سماء قيام وأخـرى ركوع وغيرهم سجود جثاة على ركبهم ووقوف وطوافون يسبحون بحمد ربهـم فجمع الله للآدمى أفعال هؤلاء جميعا فى صلاته ثم زاده القـــرآن على الملائكة ، وهكذا كان للصلاة شأن عظيم بين الأعمال .

« فقسم فى هذه الصلاة الواحدة لهذا المؤمن من عبادة أهل كل سماء حتى يوافى صلاته العرش وقد أخذ بحظه من عبادة أهل السموات وأهل عليين وحملة العرش»(٢) .

فالصلاة اذن هى عبادة الملائكة جميعا زاده الله فيهـــا على الملائكة القرآن وهذا الشأن العظيم يفسر لنا مقاصد الصلاة عند الترمذى وفـق هذه النظرة الأخيرة التى تذهب الى بيان قدسية الصلاة وفضلها .

(ب) مقاصد الصلاة :

٤٥ ـ واذا كان الترمذى قد انتهى من حكمة الصلاة وشأنها فاننا ينتهى من هـذا القسم الذى يجد المجال فيه واسعا ليخلط نظـراته التى تنبعث عن شعبة الحق بغيرها من شعب المعرفة ، ولكنه اذ يأخذ بعد ذلك فى تفسير مقاصد الصلاة فانما تخلص تفسيراته الى شعبة الحق فقط الا فى القليل النـــادر ، فتفسيره لمقاصد الصلاة هو تفسير بنعت فى أغلب

---

(١) كتاب الصلاة صفحة ٨ أ . (٢) المرجع نفسه .

لأخيان عن شعبة الحق دون غيرها من شعب المعرفة ، ولنعرض الآن لهذه التفسيرات •

١) نور الكلمات :

١ ــ لكل كلمة نور والكلام قوالب وحشو القوالب تلك الأنوار فاذا صارت بتلك الكلمات الى الله انتشرت تلك الأنوار وأشرقت بين يديه(١) •

ولكلمات الصلاة شأن خاص فقد خرجت للآدمى من الخزائن : فالتسبيح من حظيرة القدس والحمد من نعيمه واللهم من المجمع والمبدأ ، وتبارك اسمك من المجري وتعالى جدك من الأحدية والفردية ولا اله غيرك من المعرفة والتعوذ من المعاذ فكل كلمة من هذه الكلمات اذا صارت الى الله انتشرت أنوارها وأشرقت بين يديه كل كلمة على قدر ما فيها من الأنوار التى هى من الخزائن ولكل كلمة ترائى ظاهر ولكل حرف من الكلمة ترائى باطن وهذه الكلمات قد جمعت فيها أسرار الظاهر والباطن •

تأتى بعد ذلك التلاوة ، والتلاوة تبدأ بفاتحة الكتاب « وفاتحة الكتاب هى أم القرآن والسبع المثانى والقرآن العظيم ، ولها غور بعيد»(٢) •

فاذا كانت التحيات أتت جوامع الكلم : فالتحيات والصلوات والطيبات والسلام هى جوامع الكلم التى أعطاها الله هذه الأمة •

فالتحيات من الحياة وليست من التحية ، كان لأهل الجاهلية أصنامهم فكان أحدهم يمسح على وجه صنمه ويقول : لك الحياة الباقية ، فأعطى الله هذه الأمة كلمة التحيات أى الحياة العليا لله وهى من جوامع الكلم « وقد جاءت أحاديث فى تفسير التحيات عن الحسن البصرى وغيره حسبتها العامة موضوعة لا أصل لها وتوجهوا بها على التجويز على قدر ما تعقله ليكون لهم به متعلق فروى عن قوله التحيات لله قال الملك لله والصلوات قال الخمس المكتوبات ، والطيبات شهادة أن لا اله الا الله .. فهذا غير مستقيم ومن التأويل ضعيف »(٣) •

وأما الصلوات فهى من التصلية ومن الاصطلاء أى الانتصاب أمام النار وهذه التصلية للخدمة والخشوع ، وأما الطيبات فهى الكلمات الخمس وهى سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة الا بالله ، ولهذه الكلمات شأن عظيم ، وأما السلام فهو الصحيح السالم من الآفات • وهو اسم من أسماء الله • وهذا السلام قد أخرج لهذه الأمة

---

(١) كتاب الصلاة ص٣ ب •   (٢) المرجع نفسه ص١٧ أ •   (٣) المرجع نفسه ص٢٠ب

ليكون تحيتهم رحمة بهم ورأفة «فأعطيت هذه الأمة السلام، وكان من قبلنا تحيتهم السجود وهو أن ينحنى بعضهم لبعض يريد الخضوع له ويعطيه الأمان بذلك فرفعت عنه هذه الذلة والخوف بحمد الله ومنته وأعطينا أطيب القول(١) .

وأما الرحمة فهى العطاء وأما البركة فهى القربان .

٢) العدد والمواقيت :

وأفعال الصلاة عند الترمذى هى رموز لمعان : فالركوع رمز للخضوع والسجود رمز للخشوع ، ويكون فى كل ركن من ركعات الصلاة خضوع واحد وخشوعان ، أما الركوع فانه لجفاء النعمة واستصغارها اذا تناولها على سبيل الغفلة وأما السجود فهو للذنب . والترتيب من وجهين : وجه ظلم النفس ووجه ظلم الخلق ، فلذلك كان الخضوع مرة والخشوع مرتين(٢) .

وأما عدد كل صلاة من الركعات فالأصل فيه التثنية ، وذلك أن الصلاة أعتذار عن جفاء النعمة والنعمة على ضربين نعمة الدين ونعمة الدنيا « فجفوت كلتا النعمتين ، واذا ثبتت فأتيت أربعة أشياء جزاء الرب وأذى الملكين وظلما للحق وظلما للنفس فهما ركعتان فى أربع سجدات » .

وأما صلاة الظهر والعصر فقد زيد فى كل منها ركعتان وهما السجود اذ تسجد الملائكة وكل شىء لصلوات الله وذلك عند الزوال(٣) توجب على الأولى الاعتذار عن جفاء النعمة فزيد فى هاتين الصلاتين كل صلاة ركعتين . وان شاء قرأتهما أو صمت .

وأما المغرب فقد زيد واحدة وذلك لأنه وتر النهار وهذا وقت صعود ملائكة النهار وهبوط ملائكة الليل فلا يكون ختام النهار الا وترا .

فتكون صلاة النهار جميعا ثلاث عشرة ركعة وهو عدد له شأنه أما صلاة الليل فهو سبع ركعات أربع لفرض العشاء وثلاث للوتر ولذلك عن أبى حنيفة الوتر فريضة لعظم شأنه ، وقد اختير للوتر من السور سورة سبح لأنها سورة أبينا ابراهيم ولأنها فى التوراة « ان هذا لفى الصحف الأولى صحف ابراهيم وموسى » .

وأما المواقيت الخمسة فيرى الترمذى أنها وضعت عند ظهور الآيات . وهذه الآيات انما يرسل الله بها ليذكر الأولى فمن ذلك الكسوف وهو

---

(١) كتاب الصلاة ص ١٨ أ .
(٢) المرجع نفسه ص ٢٠ ب .
(٣) يأتى تفسير ذلك فى المواقيت .

سلب النعمة ففيه ظهور الكفران للنعمة • فعند ظهـــور الآيات فرض الله الصلاة •

« فهذا العبد يذنب ويســـــهو ويخطىء وهو فى الغيب لا يراه فاذا ظهرت آية من آياته فقيل له قم فاعتذر من سوء ما جنت يداك»(١) •

فصلاة الصبح عند انفجار الصبح حتى الشروق ، ثم لاتكون صلاة من الضحى حتى الزوال لأن هذا الوقت هو وقت فتح أبواب النـــار وتأجيجها فلا تكون صلاة ويمتلىء الله بالغضب فيستغفره من فى السماوات حتى يمتلىء بالرحمة فيكون وقت الزوال ويسجد له كل شىء ، فتكون صلاة الظهر وهو وقت الامتلاء بالرحمة .

والنهار مقسوم على ساعات بين المخلوقات لـكل نوع منها ســاعة لعبادته : فالساعة الأولى لبنى آدم والثانية للملائكة والثالثـــة للطـير والرابعة للهوام والخامسة للحيوان والسادسة للملائكة المقربين والسابعة لصلوات الرحمن وذلك حين تسجد الملائكة وكل شىء لصلواته ، فهذه هى الساعة التى لزوال الشمس وهى ادبار السجود. وتكون عندها صــلاة الظهر .

وأما صلاة العصر فوقت آية خاصة « وهى الساعة التى وجد العـدو سبيلا الى أبينا آدم صلى الله عليه وسلم .فى الجنة حتى أزله عن المرتبة وسرير الكرامة وأخرجه من ضيافة الكريم الودود ودخلها حمزة واخرج منها ما بين الصلاتين وهو وقت العصر فتلك ساعة العويل والنحيب » .

والنهار مقسوم على طبائع العبد : ثلاث ساعات من أول النهار للدم وثلاث بعدها للصفراء وثلاث من بعد الزوال بعدها للسوداء ثم ثلاث بعد ذلك للبلغم ، وعند انتهاء الساعات الثـلاث التى تغلب فيها المـرة السوداء وجد العدو سبيلا الى أبينا آدم فالأولى عن غلبة هذه المرة وعند انتهاء هذه الساعات يكون فرصة لاحتلال العدو وغوايته ، ولذلك فرض الله عليه الصلاة عند هذه الآية ، ولا يذكر الترمذى اذا كان هذا الفرض عصمة للولى من أن يجـد السبيل الى غوايته فى هـذا الوقت الذى يكون عرضة فيه للغواية أو أن ذلك كان اعتذارا وتكفيرا عن خطيئته الأولى فى هذا الوقت الذى كانت تتمثل فى أبينا آدم ، أن الترمذى لا يوضح ذلك ولكن الأغلب فى الصلاة عنده انها اعتذار وكفارة •

اما صلاة المغرب فتكون عند انتهاء آية النهار وصعود ملائكة النهار وهبوط ملائكة الليل وأما صلاة العشاء فلا يعرض لها الترمذى .

---

(١) كتاب الصلاة ص٢١ ب •

٢ ـ البراءات أو ثمرة الصلاة :

فاذا أدى العبد الصلاة كان فى حرز الله من وقتها الى وقت الصلاة التالية وغفر له من ذنوبه الى وقتها ، فاذا أدى العبد صلاة الصبح خرجت البراءات الى (الملك الموكل بها) بأن هذا العبد مغفورة له ذنوبه حتى الظهر فاذا كان وقت الظهر فقام وتوضأ وصلى أخذ من الله براءة أخرى حتى العصر ، وهكذا من كل صلاة الى التى تليها (١) حتى اذا كان وقت صلاة العشاء فينادى (الملك) ثلاثة أصوات فى كل ليلة يا ملائكة الله ان الله قد غفر للمصلين الموحدين (٢) وتبقى هذه البراءات فى الخزائن حتى اذا كان يوم القيامة ألقيت عليهم البراءات ليلقوابها الله «لأن البراءات خرجت من الحجاب الى (الملك) ثم وضعت فى الخزائن لأهلها ليوم القيامة ليلقوا الله تعالى بالبراءات التى كتبت عليهم » (٣) وهذه هى ثمرة الصلاة عند الترمذى ، وبذلك ينتهى الترمذى من تفسير الصلاة ومقاصدها ، أما النظرية التى تسيطر على كتابه هذا فنعرض لبيانها وتفصيلها بعد استكمال بقية مؤلفاته التى تصدر عن شعبة الحق من بين شعب المعرفة .

٢ ـ الحج واسراره :

١ ـ حكمة الحج :

٤٦ ـ والحكمة الأولى فى الحج هى الحكمة المشتركة بين جميع مظاهر الشريعة ـ يحس الترمذى ذلك فى وضوح فيقرن الحج الى الصلاة فالصلاة عماد الدين والحج عماد الاسلام ثم يصلى ركعتين قبل الاحرام لأن الصلاة عماد الدين هكذا قال النبى صلى الله عليه وسلم والحج عماد الاسلام هكذا قال النبى صلى الله عليه وسلم « فيبدأ بعماد الدين ثم بعماد الاسلام فالاسلام والايمان قرينان شكلا كل واحد منهما عون صاحبه وأحدهما داخل الآخر (٤) » .

أما هذه الحكمة فهى ما يعتمد عليه الترمذى فى شرحه لمعانى الكلمات: الصلاة ، والدين ، حجة الاسلام، حنيف ، فالصلاة انما هى تصلية

---

(١) كتاب الصلاة ص١٥ أ . (٢) المرجع نفسه ص١٥ أ . (٣) المرجع نفسه ص١٥ب

(٤) كتاب الحج ص٤٣ ب .

العبد بين يدى ربه تضرعا وتخشعا وتذللا واستكانة واستعطافا وملقا ورعبا(١) والدين خضوع النفس لله تعالى تذللا فى جميع ما أمر ونهى — نزهت ذلك أو احببت — وعزم القلب عن ذلك — مشتق من الدون وكل شىء وضعته لشىء فهو دونه (٢) « وانما قيل حجة الاسلام ولم يقل أحد من الامة صلاة الاسلام ولا صوم الاسلام ولا زكاة الاسلام لأن الله تبارك اسمه قال لابراهيم صلوات الله وسلامه عليه أسلم ، قال أسلمت لرب العالمين : فرمى فى النار فثبت ولم يزل وقيل له ابن لى بيتا .. وارى فى المنام ان اذبح ولدك ، فلما قضى حجته ربط ولده وجر بالسكين على أوداجه ففدى بذبح عظيم .. ففدى به ولده قال الله تعالى « فلما أسلما وتله للجبين » . فحقق الله تعالى اسلامه للذى قال « اسلمت لرب العالمين » .. فقال : «ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن» الآيه فسمى لهذا حجة الاسلام لأنه ظهر صدق اسلامه وتسليم نفسه عبودة ورقا(٣) وقوله حنيفا قال أهل التفسير حاجا وأصله من انه يحنف الى ربه تعالى سرا ورقا فيقف بتلك المشاعر عبودة منه (٤) » .

فالحج هو عماد الاسلام هو تسليم النفس عبودة ورقا وهو أن يحنف العبد الى ربه سرا ورقا فيقف بتلك المشاعر عبودة منه ومنة ، والصلاة وهى عماد الدين هى تصلية العبد بين يدى ربه تضرعا وتخشعا وتذللا واستكانة واستعطافا وملقا ورغبا ، وذلك لأن الدين هو خضوع النفس لله تعالى تذللا فى جميع ما أمر ونهى ، فالحكمة الأولى فى الحج هى تسليم النفس عبودة ورقا ، هذه الحكمة التى تشترك فيها جميع مظاهر الشريعة وذلك أن الدين هو خضوع النفس لله تعالى تذللا فى جميع ما أمر ونهى بعد ذلك العبادات فى صورها وفى حكم أخرى الى جوار هذه الحكمة . غير أن الصلاة هى المظهر الخالص للدين ولذلك كانت تصلية العبد بين يدى ربه تضرعا وتخشعا وتذللا واستكانة واستعطافا وملقا ورغبا .

وأما الحكمة الثانية التى انفرد بها الحج هى أنه « طريق المعرفة الى الله على طريق الرمز هيأها ليهتدى اليه فى الدنيا من لم يهتد اليه يوم الجباية والحظوظ» قال ومعنى الحج غير معنى سائر الفرائض الا ترى

(١) كتاب الحج وأسراره ص٦ ب .
(٢) المرجع نفسه ص٥٠ أ .
(٣) المرجع نفسه ص١٥ ب .
(٤) المرجع نفسه ص٣٨ أ .

انه قال « ومن كفر فان الله غنى عن العالمين » فذكر بعقبه الكفر ولم يذكر في سائر الفرائض ذلك ليعلم ان معنى الحج غير معنى سائر الفرائض ودلك ان الصلوات الخمس وضعت لتكفر السيئات فقال تعالى : « أقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات » الآية . وقال « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها » الآية . والصوم تطهير للبدن وكف عن الشهوات بذلك ومعنى الحج أن ربنا تبارك اسمه كان ولا شيء فخلق عرشه وسماءه وأرضه ودار ثوابه وعقابه وخلق عباده. فظهر لهم على العرش ظهور الربوبية والملك والقدرة وبطنه أن يدركوه كيفية وتشبيها وهو الظاهر والباطن . فهذا الظهور وقع على قلوب الموحدين شيء منه وعجز عنه الباقون ، فهيأ لهم أثر هذه الربوبية والملك والقدرة في الأرض ظاهرا من حيث تأخذه العيون وتباشره الأبدان ظهر بجلاله وعظمته وكبريائه على العرش — اذ كان أعلى خلقه — ظهور الربوبية واظهر في أرضه آثار ذلك ظهور العطف والرأفة على عبيده في موضع من الأرض معلوم مكشوف كي يلوذ به العبيد ، ويعوذ سائر العبيد به من اليم عقابه وخوف سطواته ويسالوه المغفرة لذنوبهم . وظهور الله جل ثناؤه على هذين الخلقين رحمة منه للخلق اذ هو جل ثناؤه لا يتصور في الأوهام ولا يحيط به مكان تعالى عن المكان فهو على ما كان سبحانه هو الله الواحد القهار . فكأنه يقول جل اسمه فكما أن لي عليكم أن تؤمنوا بي واحدا ظاهرا على العرش بجلالي وعظمتي باطنا عن أن يدرك احد كيفيتي أو كيفية عظمتي ، فكذلك لي علي من استطاع سبيلا الى الوطن الذي اظهرته في أرضي اثر ربوبيتي وجعلته معلمي أن يصير اليه فيقف هناك طالبا للعفو والغفران ليفوز بقصده الى آثار معلمي قلبا وبدنا لان العبودية على القلب والبدن ، ثم قال ومن كفر فان الله غنى عن الذي ابرزت واظهرت في أرضي — فان الله غنى عن العالمين ، ثم ذكر شأن من يعظمه « فقال ذلك ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب » الى قوله « البيت العتيق » . فاذا كان في القلب ايمان كان تقوى واذا كان تقوى فهو أحد الشعائر يعظمهما»(١) .

الحج ومناسكه وشعائره اذن هو ظهور أثر الربوبية والملك والقدرة في الأرض حيث تاخذها العيون وتباشرها الأبدان ، وكان هذا الظهور من باب العطف والرأفة على عبيده لا من باب الربوبية والجلال ، الا ان العبودية ليست على العيون والأبدان فحسب بل انها على القلوب أيضا ،

---

(١) كتاب الحج وأسراره ص٣٥ ب ، ٣٦ .

وعلى القلوب أن تدرك الربوبية والملك والقدرة لا من حيث أبرزها الله فى الارض من باب العطف والرأفة ، بل من حيث جعلها باطنة وتحلى منها من باب الربوبية والجلال ، فعلى القلوب أن تدرك ذلك ولكن هذا الظهور وقع على قلوب الموحدين شيء منه وعجز عنه الباقون ، فأظهر لهم الطريق الأول ليكون وسيلتهم الى الثانى فالعبودية على العيون والأبـدان هى طريق العبودية على القلب ، وهذه العبودية جميعا سواء بالقلب أو بالبدن هى ادراك أثر الربوبية والملك والقدرة سـواء ما برز منهـا عن طريق العطف والرأفة أو تجلى عن طريق الربوبية والجمال .

هذه هى حكمة الحج عند الترمذى التى انفرد بها عن سائر الفرائض هى طريق الى المعرفة ولكن أى معرفة هذه هى طريقة ادراك العبوديـة على القلوب والبدن طريق ادراك أثر الربوبية والملك والقدرة أو بعبارة أخرى طريق العبادة والخضوع وتسليم النفس والبدن الى الله ومن هنا تلتقى هذه الحكمة التي انفرد بها الحج بالحكمة المشـتركة بينه وبين سائر الفرائض .

(٢) ـ شأن الحج :

٤٧ ـ والحج هو أمس فروض الشريعة بعاطفة التقديس فهو انما يتعلق بأماكن لها قدسـيتها وفى وقت له قدسيته كذلك ، وبمناسك تحيط القدسية بهيئاتها ومشاعرها أيضـا ، وحكـمة الشريعة لا تفسر دائما ناحية القدسية فى العبادة فلقد كان الترمذى قد حاول ـ بالاجابة عن حكمة الحج ـ الدفاع عن اعتراضات القرامطة والملاحدة والزنادقة ـ فى قولهم باسقاط التكاليف ـ دفاعا عقليا فلسفيا يحاول بتعظيم شأن الحج الدفاع عن اعتراضات هؤلاء جميعا دفاعا دينيا قدسيا .

وليس القرامطة والملاحدة والزنادقة وحدهم ولا أصحاب النظر العقلى أيضـا هم الذين يتناولون قدسـية الحج فقط ، بل كان يشـاركهم فى ذلك بعض الصوفية أيضا اذ كانوا يرون ان العبرة بالحج ليسـت برسمه وانما بمعناه ، فذهب بعضهم الى انزاله منزلة ثانوية بين منـازل العبادة ، ومن هؤلاء من سبق الترمذي ومنهم من كان يعـاصره ، ومنهم كذلك من أتي بعده .

ذلك أنهم كانوا يرون الحج رمزا لحقيقة أخرى يمكن الوصول اليها عن غير طريقه والعبرة بالغاية دون الواسطة(١) .

أما أن يكون الحج رمزا فهو يشاركهم فيه الترمذى أيضا وهو ما سنراه بعد قليل فى تفسيره لأسرار الحج ، وأما أن تكون العبرة بالغاية دون الواسطة وتسقط قدسية الحج فهذا ما يدفعه الترمذى كل الدفع وما يذهب الى تأييده بطريقته الخاصة فيما نحن بصدده • وشأن الحج يبدو عند الترمذى خلال المسائل الآتية :

١ ـ قدسية البيت نفسه وقصة بنائه وقدم ذلك .
٢ ـ قدسية الحج نفسه ونشأة أركانه وهيئاته •
٣ ـ قدسية المناسك والمشاعر •
٤ ـ قدسية أيام الحج •

وهذه الموضوعات جميعا يعالجها الترمذى فى قصة الحج والبيت قبل خلق الأرض ، ثم بعد ذلك على عهد آدم ، ثم بعد ذلك على عهد ابراهيم ، ثم أخيرا على عهد النبى صلى الله عليه وسلم ، والأصل فى هذه القدسية أنها ترجع الى الأولوية والقدم فى الخلق •

« وذلك قوله عز وجل واذ بوأنا لابراهيم مكان البيت » الآية فبدأ المكان لذكره أول مرة حتى استقر ثم بواه للملائكة حتى استقر بتسبيحه ثم بواه لآدم عليه السلام حتى استقر بطوافه ثم بوأه لابراهيم حتى استقر بحجه »(٢) .

« قال ان الله تعالى قال للملائكة انى جاعل فى الأرض خليفة قالت الملائكة أتجعل فيها من يفسد فيها قال الله تعالى انى أعلم ما لا تعلمون قال فظنت الملائكة أن هذا القول غضب من ربنا فجعلوا يطوفون بالعرش فنظر الله تعالى اليهم فرحمهم فقال لهم ابنوا لى بيتا فطوفوا به ، فان فى ذلك طاعتى ورضاى ، قال فبنوا له بيتا على أربعة أساطين اسطوانة من وردة بيضاء واسطوانة من جوهرة نور واسطوانة من ياقوتة حمراء واسطوانة من وردة خضراء واسطوانة من ذهب أحمر وحشوها ياقوتة

---

(١) موقف الصوفية من الحج قد عرضنا له تفصيلا فى غير هذا المكان فى الفصل الرابع عشر من رسالتنا عن النزاع بين الصوفية والفقهاء وفيه بسطنا ما أجملناه هنا وذكرنا مصادره التى اعتمدنا عليها فيه •

(٢) كتاب الحج وأسراره ٣٥ب •

حمراء وسموه الضراح وهو البيت المعمور الذى يدخله كل يوم الف ملك يحجون اليه لا يعودون فاوحى الله اليهم ان انزلوا الى الأرض وابنوا لي بيتا على مثال هذا البيت وقدره .. »(١) .

وعن ابن عباس رضى الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ان آدم عليه السلام أتى البيت ألف أتية من الهند على رجله لم يركب فيهن ــ قال محمد بن على رحمه الله ــ حج من ذلك ثلاثمائة حجة وسبعمائة عمرة فلما استقبلته الملائكة قالوا أين تسلك انا قد طفنا بهذا البيت قبل أن تخلق بخمسمائة ألف عام » (٢) .

واما فى عهد ابراهيم فقد بوأ الله له مكان البيت بعد أن كان رفع على عهد نوع وأقبل ابراهيم من ارمينية ومعه السكينة تدله على مكان البيت(٣) وذهب ابنه اسماعيل يطلب الحجر فاقبل اليه به جبل ابى قبيس وقد كان جبلا من جبال خراسان وكان الحجر مستودعا به منذ عهد نوح اذ اودعه اياه واقبله به أبو قبيس (٤) واقام هناك وقامت الجبال الأخرى بمكة لتحدد له مكان البيت ، فلما اتم بناءه امره الله بالأذان للحج فوقف على الحجر الذى يقال له المقام فاذن . هذا عن البيت وما يتصل به من الحجر والمقام .

وأما هيئة الحج فقد علمتها الملائكة ابراهيم اذ خرجت به يوم التروية من مكة فصلى الظهر والعصر بمنى ، واعتبر شعائر الحج كما يفعله الحاج الآن ثم أمره الله بذبح ابنه وكانت قصة الفداء وقدسية النحر .

اما مشاعر الحج مناسكه : فهى منى وعرفات والمزدلفة والمشعر الحرام والنحر ورمى الحجارة والحلق والتقصير والاحرام فان قدسية ذلك كله انما ترجع الى فعل ابراهيم أو حلوله فيه كما علمته الملائكة .

اما زمزم والصفا والمروة فلها قصة أخرى هى قصة هاجر ام اسماعيل ، فقد تركها ابراهيم مع ابنها اسماعيل فلما اشتد بها العطش وجف لبنها لذلك وكاد وليدها يهلك أخذت تهرول الى أعلى الوادى لتبحث عن الماء ثم الى بطنه حتى نزل جبريل فضرب الأرض بجناحه فتفجرت زمزم وكانت قدسية الصفا والمروة والهرولة بينهما .

---

(١) كتاب الحج وأسراره ٣٨ب .
(٢) المرجع نفسه ٣٨ب .
(٣) المرجع نفسه ٣٥ب .
(٤) المرجع نفسه ٣٨ آ .

واما على عهد الرسول فلم يكن الا تجديد الحج على صفته كما حج ابراهيم وكان من ذلك اعادة حفر زمزم وسقى الجميع ، كما كان من الرسول الاشتراك فى بناء البيت ثانية ، الا أن هذا الدور الأخير لا يفسر به الترمذى قدسية الحج وشأنه فانه يفسر ذلك بما كان قبل الخلق أو على عهد آدم أو على عهد ابراهيم ، ومما تجدر ملاحظته حين يذكر دور ابراهيم أن يرى أنه أقبل من أرمينية ومعه السكينة لتدله على البيت ولم يقبل من جهة اخرى ثم يرى أن جبل أبى قبيس من جبال خراسان كما يرى أن للبيت المعمور اسما هو الضراح ، ولعل كل ذلك من آثار الثقافة الوثنية القديمة التى كانت فى بلاده نفذت بعض أساطيرها الى ثقافته .

والترمذى حين يعرض لبيان شأن الحج انما ينصرف فى ذلك الى بيان قدسية البيت والمناسك وهيئة الحج نفسه ، أما وقت الحج واشهره فانه لا يفيض فى ذلك وان كنا قد الفنا افاضته فى بيان قدسية الأوقات والزمن حين تفرض الصلاة ، ولكنه فى الحج حين يعرض لأيام الحج لا يذكر أكثر من الآية « والفجر وليال عشر » ويرى أن هذه هى العشرة الأولى من شهر الحج ، ولعل السر فى ذلك انه ليس لدى الترمذى ثقافة واسعة عن الزمن على حساب السنة القمرية فالحج مرتبط بالقمر اتم الارتباط ، أما مواقيت الصلاة التى كانت ترتبط بالشمس فقد أفاض الترمذى فى تفسيرها وذكر القصص حولها فلعل ثقافة الترمذى حول الزمن انما ترتبط بالشمس لا بالقمر ، ولذلك لم يجد أمامه متسعا للافاضة فى شأن أيام الحج .

٣ ـ اسرار الحج :

٤٨ ـ والترمذى برغم حرصه على قدسية الحج ومناسكه ـ يذهب كما ذهب غيره من الصوفية وأرباب النظر العقلى ـ الى أن الحج عبادة رمزية لها جانب عقلى باطنى هو المقصود منها ، فيذهب الترمذى فى تفسير الحج وأسراره مذهبا رمزيا يوافق فيه منهج الصوفية الذين يرون لكل ظاهر باطنا ويقومون عليه ويوافق فيه منهج أصحاب النظر العقلى الذين لا يرون فى العبادة الا غاية اخلاقية ثم يجمع بين هذين المنهجين ومنهج أصحاب الظاهر محاولا التوفيق بين هذه النظرة الدينية التى تذهب الى التقريب وبين تلك النظرة العقلية الباطنية التى تذهب الى تقديم المعنى والروح .

كان من اثر هذه النظرة المزدوجة أن كان لمناسك الحج ومشاعره

تفسيران عند الترمذى . أما التفسير الأول فهو تفسير من حيث الظاهر ، وأما الثانى فهو تفسير من حيث الباطن ، ولما كان الباطن على درجات يعلو بعضها بعضا فقد ذهب فيه الى أكثر من تفسير وفق ما ينتهى اليه أرباب كل منزلة من الانتهاء الى ما فيه من أسرار فالخواص يرون فيه سرا خاصا واشراف الخواص يرون فيه سرا بعد ذلك وهكذا .

فالحج عنده حجان : حج بأمر الله وهو أداء الفرض وهذا من باب رؤية الأمر والنهى ، وحج بالله تعالى وهو حج القرب وهو من باب المشاهدة . لأن السبيل سبيلان سبيل الأمر والنهى وذلك للبدن ، وسبيل فى السر وهو مشاهدة الأسماء والصفات (١) « والسفر سفران سفر من طريق الظاهر وسفر من طريق الباطن وهو سفر الى الله تعالى من طريق السر » (٢) .

وللحج عنده معنيان أما المعنى الأول فهو القصد او الوصول وهو الى الله تعالى وأما المعنى الثانى فهو القصد مرة بعد أخرى وهو المجاهرة وترك الخلاف . ترك الخلاف بينك وبين الله وبينك وبين النفس وبينك وبين الخلق ، فالحج بهذا المعنى هو الأخلاق « وهذه المعانى يحتاج اليها فى كل منزل ومرحلة الى أن يقطع المراحل كلها — للعام من طريق الأوطان يقطعون المراحل الظاهرة فيزدادون كل يوم قربا الى الميقات ، والخواص يقطعون مراحل الأنفس وهو خروجهم من أخلاق النفس الى أسماء الله وصفاته (٣) » . وأما أشراف الخواص فأنهم يقطعون مراحل الأحوال الى محول الأحوال ثم يقطعون مراحل الرؤية حتى لا تبقى لهم رؤية قال الله عز وجل « أن الى ربك المنتهى » فاذا انتهوا الى الفنا فقد بلغوا الميقات لأنهم ماتوا عن صفاتهم وحيوا الله جل جلاله(٤) .

الحج اذن ثلاثة أشياء :

١ — هو السفر بالأبدان .

٢ — ثم الأخلاق وترك الخلاف ومشاهدة الأسماء والصفات .

٣ — ثم هو بعد ذلك الفناء والوصول الى الله .

والمعنى الأول انما هو من حيث الظاهر وأما المعنيان الآخران فهما من حيث الباطن ، هذا هو الاطار الذى يسوق فيه الترمذى أسرار الحج

---

(١) كتاب الحج وأسراره ٤١ب . (٢) المرجع نفسه ٤١ب . (٣) المرجع نفسه ٤١ب

(٤) المرجع السابق ٤١ب .

وتفسيره لمعانيه يعرض لكل ركن من أركانه على حدة ، ولكل مشعر من مشاعره ليبين ما ينطوى عليه من أسرار خلال هذه النظرات وما يندرج تحتها من درجات ومراتب ، فلباس الاحرام هو ازار ورداء فالازار مشاهدة الحقيقة والرداء علم الشريعة وأشراف الخواص رداؤهم علم الأسماء والصفات ، واللباس هذا هو لباس التقوى فاللباس لباسان . لباس الظاهر وهو وما يستر العورة ولباس الباطن وهو ما يستر سوء الأخلاق من الخلاف بينه وبين الخلق أو بينه وبين الله فيحميه عن مشاهدة الحقيقة وستر هذه العورة الباطنة انما يكون بالتقوى ، وتطييب اللباس هو فى الظاهر ، ولكنه فى الباطن تطييب نفسه فتطيب فالطيب للعامة هو طيب الأجساد والطيب للخاصة طيب الأرواح ، وهو الطهارة من الدنس والعيوب ومطالعة الأسباب وخاص الخاص طيبهم بطيب الله تعالى وهو التزين بأسمائه وصفاته ، وأما التلبية فهى للعامة اجابة من انفسهم لله تعالى ، وأما هى للخاصة فهى تلبية لاصطفاء الله لهم يوم الميثاق والحظوظ. وأما الطواف فهو للعامة طواف بالبيت وتقبيل للحجر ، ولكنه للخاصة طواف الروح بالعرش ورؤية المنة من الله تعالى على العبد يوم شهادة الميثاق فى المشيئة الأزلية والارادة الأزلية ، وأما السعى بين الصفا والمروة فهو للعامة سعى ، ولكنه للخاصة يشاهد فى الصفا ما جرى فى الأزل ، ويشهد فى المروة ما يظهره الله تعالى فى الأبد ، أو أن الصفا مشاهدة الحقيقة والمروة مشاهدة الشريعة أو أن الصفا هى المحو والمروة هى الاثبات ، وأما الخروج الى منى فهو لضيافة الأرواح والأبدان ، وأما عرفات فليعرفه نفسه ليعلم قدر ما أنعم الله عليه وليكرمه برؤيته الأسماء ومشاهدة الصفات والذى عند الله عز وجل فضله وجوده وكرمه وصفاته العليا وأسماؤه الحسنى » ، وأما المزدلفة فهى ازدلاف الى الله وقرب اليه ، والرمى هو رمى الأسباب والاعتماد عليها والذبح هو ذبح الاهداء والحلق هو حلق الأسرار فاذا كان ذلك فهذه المناسك كلها معان فلكل شوط معنى خاص فالأول هو الاعتصام بالله فى سره والثانى هو الاعتصام بعظمة محله وهو القرآن وهو الاعتصام بالأمر والنهى والثالث رؤية المنة والرابع تزود الثقة بالله عز وجل والخامس الرغبة اليه والسادس الرهبة منه والسابع الخشية ، واذا كان محرما فقد حرم عليه صيد البر واحل له صيد البحر فصيد البحر حلال لأنه لا يحتاج فيه الى الذكاة . والبحر هو بحر الأنوار فى السر لأنه لا يفنى وهو نور المعرفة والتوحيد والايمان وصيدها المشاهدات وهى الأسماء والصفات . وأما صيد البر وأشجار الحرم فهى مواضع الابتلاء والمحنة .

هذه هى أسرار الحج أو ما تنطوى عليه فريضة الحج من رموز ومعان يوفق فيها الترمذى بين ظاهر الشريعة وباطنها ويجعل الباطن فى تأييد الظاهر ـ حرصا على شعبة الحق من شعب المعرفة ـ ويدعو لعدم الوقوف عند الظاهر سبرا الى بقية شعب المعرفة الأخرى .

ثالثا ـ ابليس وجنوده :

١ ـ مملكة الشياطين ، وخلقها ، وخطرها :

٤٩ ـ بدأت نشأة مملكة الشياطين لما اراد الله ان يخلق مملكة الانس وكان أول أمرها أن خلق الله الجان وهو آدم الشياطين ـ من نار السموم ثم خلق منه امرأته زوبعة وهى حواء الشياطين فغشيها فحملت احدى وثلاثين بيضة فوضعت البيضة الأولى فتفلقت عن قطربة وهى أم القطارب ، ثم وضعت زوبعة الثلاثين بيضة الباقية ووكلت الى قطربة بحضنها فحضنتها قطربة .

تذلقت البيضات العشرة الأولى ، فكان فى أولها الأبالسة منهم الحارث أبو مرة وهو ابليس آدم فسكن هؤلاء الأبالسة البحار وكان فى الثانية رهط الوسواس فسكنوا الجزائر وكان فى الثالثة الغيلان فسكنوا الخراب والفلوات وكان فى الرابعة السعالى فسكنوا الجبال والرمال وكان فى الخامسة الرهاوين فسكنوا الأدغال والآجام وخرج من السادسة الأراجيل فسكنوا العيون ومجامع الطرق ، وخرج من السابعة التهاويس ، فسكنوا الحمامات والمزابل والكنف ، وخرج من الثامنة الهوام فسكنوا الهواء ، وخرج من التاسعة الأرائى فسكنوا معارك الحروب والنواويس والقبور ، وتفلقت العاشرة عن الدواجن فسكنوا الدور والقصور وخيام الأعراب .

وأما العشرة الثانية فانفلقت عن الحماميض والحموض وهم الذين يزيدون فى الشهوات والأمانى والأباطيل .

وأما العشرة الباقية فان قطربة حملتهن فطارت فى الهواء حتى اذا كانت بين متوسط عين الشمس ومطلع سهيل ، فلقت منهن خمساً ، ثم قالت أعمروا واكثروا ، ثم حملت الخمسة الباقية حتى اذا كانت بين مطلع قرن الشمس ومطلع بنات نعش فلقتهن وأمرتهن كما أمرت الخمسة الأولى .

وكل بيضة من هذه الثلاثين فلقت عن ألف توأم ذكر وأنثى ،وهكذا شملت مملكة الشياطين البر والبحر والسهل والجبل العامر والغامر .

٢ ـ مملكة ابليس وجنوده :

ولأبليس ـ وهو الحارث أبو مرة عدو آدم ـ مملكة خاصة من مملكة الشياطين لها نظامها وجنودها ، فهو ملك هذه المملكة وله اثنا عشر وزيرا يدبر بهم الأمر فى ملكه ويكيد بهم لبنى آدم ، أما أول هؤلاء الوزراء فهو كرام بن الكريم صاحب مكارم الأخلاق فى الجن يأمرهم بالفضل وينهاهم عن السوء ، وأما الثانى فهو هامة بن ابليس وهو صاحب كبائر الذنوب ، وأما الثالث فهو شيعان بن سوقيان وهو صاحب الأسواق ويأمر بالتطفيف ، والرابع هو الزوبع ابن رافع صاحب السعايات والنميمة والخامس أم زوبر وهى صاحبة الحرب تهيجها بين الناس وتأمرهم بالقتال والسادس شطيط بن لويط وهو الذى يأمر بالقحب والقيادة والفجور والسابع سوقب بن ذوهب وهو صاحب الربا والجنايات والثامن غدر بن خدع وهو صاحب المكر والخديعة وحديث النفس والعاشر قسط بن طيط وهو صاحب التخليط بين الناس وترك الصحبة والاستقامة والحادى عشر قانط بن قوطل وهو الذى يأمر بالشر والشتم والبذاء والمنافرة والثانى عشر عزاف بن حسود وهو صاحب الملاهى والمجالس التى تشرب فيها الخمور ويرتكب فيها الفجور •

ولكل وزير من هؤلاء أعوان يدبر بهم أمره منهم الجند ومنهم أهل الاختصاص ، أما الجند فتحت امرة كل وزير مائة الف قائد ، وتحت أمرة كل قائد مائة الف جنى حتى انه ليستطيع أن يبعث على الآدمى الواحد أكثر من ربيعة ومضر •

وأما أهل الاختصاص فلكل وزير أعوانه ، فعزاف بن الحسود مثلا صاحب الملاهى ومجالس الشراب له من العملة وأصحاب الصناعات من يعاونه فى أمره كل فى ناحية اختصاصه وأول هؤلاء هو الهفهاف الذى اكتشف هو وأخوه العزاف الغناء والعزف ساعدهما فى ذلك ما قدمه لهما أبو سماقة من الشراب والسكر •

يأتى بعد ذلك مرة بن الحارث فانه أول من اهتدى الى صناعة العود واتخذ لها أوتارا من أذناب خيل البرية •

وأما لوقس بن لاقس فانه ابتدع المزمار كما ابتدع سهيب بن عازب الصنج وأما الطبل فقد ابتدعه أبو كشيم •

هؤلاء هم أصحاب الصناعات الذين يعاونون عزاف بن الحسود أوجدوا له آلات اللهو والطرب ليستعين بها على غواية الآدميين •

وهناك غير أصحاب الصناعات وأهل الاختصاص أصحاب المنازل والحرف فمن هؤلاء مثلا ثمانية انتهى الينا اختصاصهم ، ولكن لا ندرى تحت امرة أى وزيرهم .

اما أولهم فهو القمام بن الغشب وهو ساكن المزابل ينضح البول على الثياب . والثانى هو الدفوف بن القارب وهو على المطبخ يشغل النساء لتحترق الأخبزة ويملح القدور لتغضب الأزواج . والثالث الرباض بن دخران وهو على الأموال والكنوز والرابع الراتب بن لمس وهو صاحب الحمام والخامس الضحاك بن المقطب وهو على الزقاق والسكك يرشد الناس الى بيوت القحاب والسادس القضوف بن الجسر وهو على مجالس القيان والعزف والعربدة والسابع الحشود بن اللطف وهو الذى يجمع بين الغلمان والنساء . والثامن النجيب بن المقتحم وهو على الأسواق وحوانيت الخمور .

***

هذه هى صفة مملكة أبليس وهذا هو نظام جنوده هى مملكة خلف المملكة الانسانية لها خطرها ولها شأنها ولها تأثيرها فى المملكة الانسانية وجدت قبل أن توجد مملكة الانسان وأوتيت من القوة والتنظيم وخطر الشأن ما يمكنها من العدوان على مملكة الانسان . ولكن لكى يتم التوازن فى الكون قد وجدت مملكة أخرى لمعونة الانسان وعصمته وهى عالم الملائكة . فقد سخر الله الملائكة للآدميين لخدمتهم ولهدايتهم ووكل كل فريق منهم بعمل من الأعمال يقوم به للآدميين .

فمنهم من وكل برزق الخلق صباح كل يوم ، ومنهم من وكل بأعمال الآدميين وهم الحفظة الكتبة ، ومنهم من وكل بحراستهم وهم المعقبات ، ومنهم من وكل بالهداية على القلوب وفريق آخر قد وكل بالهداية فى الأسفار ، ومنهم الموكلون بالزحف لنصرة المؤمنين ، ومنهم الموكلون بالأعياد وحمل الجوائز ومنهم الموكلون بالتثبيت للمؤمنين .

واذا كان هذا الفريق من الملائكة يقوم بدور ايجابى فى هداية الخلق واحباط عمل الشيطان ، فهناك فريق آخر يحرص على الهداية كذلك واحباط عمل الشيطان الا أن دوره فى ذلك دور سلبى ، فحملة العرش من الملائكة موكلون بالاستغفار للآدميين ، والكروبيون وأهل عليين موكلون بالتضرع والبكاء على أهل الذنوب من الآدميين ، وأهل السماوات موكلون فى صلاتهم بالاستغفار وقراءة التقصير وهناك فريق من الملائكة قد وكل باتمام الكلام فاذا قال العبد الحمد لله قال الملك رب العالمين واذا

قال العبد سبحان الله قال الملك وبحمده ويكتب ذلك لصاحبه ، ومنهم الموكلون بصلاة الآدميين فى صفوفهم فكلما زاد رجل زاد ملك معه رحمة ٠

فالملائكة يعملون على هداية الآدميين وانقاذهم من سلطان مملكة الشيطان الا أن دورهم فى ذلك انما يتناسب مع طبيعتهم ، فلئن كان الشيطان عاتيا عاصيا جبارا فانما تعتمد مملكته على القوة والقسر والقهر ، أما الملائكة فطبيعتهم لطيفة رقيقة وديعة ٠ فتقوم مملكتهم على اللطف والرقة والوداعة ، فهم لا يعمدون الى الحرب والقهر والعنف كما يعمد الشيطان ، ولكن لهم سلاحا آخر وهو الحكمة والمعرفة والعقل ٠

٣ ـ الشياطين والملائكة :

ولكن النزاع فى العالم لن يكون بين مملكة الشياطين ومملكة الملائكة أو لن يكون بين الغيب فقط والا لوقف الانسان منه موقفا جامدا ولكن هذا النزاع لا بد أن يخرج الى عالم الشهادة ولا بد أن يقوم فيه الانسان بدوره ٠

أما الذى يستهدف لحرب الشيطان فهو الانسان فهو الذى يواجه أهوال هذه الحرب تعينه فى ذلك الملائكة لا محاربين أو مدافعين ولكن بهدايتهم ، ويؤيده فى ذلك الله لا بنور قوته وجبروته ولكن بهدايته ، والانسان فى هذا عرضة لمكائد العدو وبطشه عليه أن يحتمل ما يحل به فالعاقبة له ٠

ولكن هذا الوضع هو وضع يجعل كفة الشر فى الكون أكثر قوة وعتوا وجبروتا ويجعل لها حرية السيطرة والعمل فى هذه الحرب التى تشنها على الانسان وعالم الخير الذى ليس له من سلاح فيها سوى الحكمة والموادعة والتماس النجاة بالطف سبلها وأرقها ، ولولا أن تكون الحيلة والمخادعة ضربا من الباطل لعمد اليها ٠

وهذا العالم من الغيب الذى تقوم فيه دولة الشيطان أشبه شىء بعالم السحر الذى يرهبه الانسان ويشفق منه ويعمل على النجاة منه فى لطف ورقة ومهادنة ، ولكن أليس هناك وضع آخر تكون فيه قوة الشيطان والانسان فى هذه الحرب أكثر تكافؤا ويكون فيه الانسان أكثر قوة أو فى وضع يمكنه من المقاومة ، هناك صورة أخرى للحرب بين آدم وابليس هى ما تعرف بالعداوة بين ابليس وآدم تختلف عن تلك التى نراها فى الصورة التى وضعناها تحت عنوان مملكة الشيطان ٠

آدم وابليس :

٥٠ ـ وابليس فى هذه المرة فرد ، هو أمر من أمر الله عظيم ممسوخ منكوس مقبوح هائل كريه ، له جسد كجسد الخنزير ووجه على وجه القردة ، وقد شق فمه وعيناه طولا ، وأسنانه كلها عظم واحد ولا ذقن له ، ومنبت شعره مقلوب الى السماء ومنخره كذلك مقلوب الى السماء ، له جناحان ، وله أربع أيد ، يدان فى منكبيه ويدان فى جنبيه وعراقيب قدميه الى الأمام وأصابعهما مما يليه من القدم خلفه ، وله وجه قبل القفا ٠

عليه قميص قصير قد تمنطق فوقه بمنطقة كما يفعل اليهود ، وقميصه مفوف ذو ألوان شتى بيضاء وسوداء وحمراء وصفراء وخضراء وبيده جرس ضخم ، وعلى رأسه بيضة وفى قلبها حديدة ٠

ومبتدأ أمره يبدأ من اسمه ، فاسمه عزازيل وهو اسم الخلقة ، وهو يتكون من مقطعين عزاز وأيل ، فعزاز هو العبد وهو مأخوذ من العزة لأن الله خلقه من نار العزة . وأما الأيل فهو الرب ، وكان أول أمره ملكا ورئيسا فى زى الملائكة ٠ ولكن كان فيه الكفر والشؤم والتكبر وهو فى زى التوحيد ، وكان يجول فى الأرض ويطأ منها بعض اماكن نالها شؤمه وكفره ٠

ولما أراد الله أن يخلق آدم قبض قبضة من تراب جميع الأرض ، فكان منها مرتكض ابليس وموطن خطاه ، أما موطن اقدام أبليس فكان منها النفس الباطنة وأما متخطاه فكان منها النفس الظاهرة ، والأولى أخبث أصلا وأحسن جوهرا ، وأما ما سلم من وقع أقدامه ومتخطاه فكان طاهرا فخلق منه بقية الآدمى وقلبه ٠

وابليس قد خلق من نار العزة وآدم من أديم الأرض من موضع أقدام ابليس فعندما أمره الله بالسجود له أبى أن يسجد ، فلا يسجد الأعلى للأدنى ، ولا يسجد ابليس لموضع أقدامه ، فسماه الله ابليسا وهو اسم الفعل له ، سماه بما بدر منه وما ترتب على ذلك فهو أبى واستكبر أن يسجد لآدم ، فلعنه الله وابلس من كل خير ٠

وكان ذلك بدء العداوة بين آدم وابليس فقد حسد ابليس آدم لمنزلته فكان ذلك سبب لعنته وهلاكه فأخذ يكيد له المكايد وينصب له الشباك ٠

أحتال ابليس حتى غر آدم فأكل من الشجرة وخرج من الجنة ، وكان ذلك بدء غلبته عليه فقد سرى الى جسمه فى عروقه ودمه مع هذه الأكلة التى أطاعه فيها ، أو أن الله قد أذن له فى أن يجـــرى من آدم مجرى الدم من العروق حتى يقف عند القلب فلا يستطيع أن يجوز اليه فانه في علم الله معدن المعرفة وقد خلقه من بطانة الأرض مما لم يمسسه شؤم ابليس وكفره •

ســـأل ابليس الله المعونة والعدة على آدم متحديا بأنه يســـتطيع اضـــلاله فأمكنه الله مما سأل ، أمكنه الله منه بأن يجرى منـــه مجرى الدم • وأمكنه منه بأن وضع فيه النسيان • وأمكنه منه بأن جعـــل له نظير كل ولد يولد لآدم ولدين من الشياطين • وأمكنـــه من أن يجلب عليهم بخيله ورجـــله وأن يشاركهم فى الأموال والأولاد وأن يعدهم أن لا جنة ولا نار • وأعطاه الله من الجنود مائة خلق من أخلاق السوء جعل الهوى أميرا عليها •

ولما رأى آدم ما أجيب اليه ابليس حين تحدى فى شأنه أخـــذ فى المعاتبة وفى سؤال الله • النصرة والعون والآلة ، فوهب له من النصرة الملائكة يحفون به ليحفظوه وبنيه من أذى الشيطان وزاده أن لا يؤاخـــذه بالخطأ والنسيان وضاعف له الحسنات الى سبعمائة وأخـــر له التوبة ، وأيده بالصدق وجعل له من الجنود مائة خلق من أخلاق الخير على رأسها العقل قائده والمعرفة ملكا •

ولكن ابليس لم يرض حين رأى أن آدم كاد يقاربه فأخذ فى المعاتبـــة وسؤال النصرة فسأل أن يكون له كتاب فكان كتابه الوشم ، وأن يكون له رسل فكانت رسله الكهنة ، وأن يكون له حديث فكان حديثه الكذب ، وأن يكون له قـــرآن فكان قـــرآنه الشـــعر ، وأن يكون له مؤذن فكان الغناء والمزمار ، وأن يكون له مسجد فكان السوق ، وأن يكون له بيت فكان الحمام والكنائس ، وأن يكون له طعام فكان له مالم يذكر اسم الله عليه ، وأن يكون له شراب فكان له المسكر ، وأن يكون له مصائد وسلاح فكانت النساء •

فرضى اللعين عند ذلك ، اذ ظن من نفسه التمكن من عدوه آدم والغلبة عليه ، والعداوة بين آدم وابليس يصورها الترمذى تصويرا طريفا ، فهى حرب بين الفريقين لكل منهما عدته وعونه وآلته ، وأقوى مظهر من مظاهر هذه العداوة هى الحرب بين جند آدم أخلاق الخير المائة وبين جند ابليس أخلاق الشر المائة ولنعرض الآن لوصف هـــذه الحرب وترتيبهـــا .

أما جند آدم وهي أخلاق الخير المائة فهي مملكة كاملة الخطط منظمة التدبير على رأسها الملك وهو العقل وهي مملكة على شاكلة ممالك الشرق القديمة أو على قمة مملكة الأكاسرة تغلب عليها الصفة الحربية والتنظيم الدقيق في كل فروعها ، الا أن كل خططها الادارية والمالية والقضائية انما تخدم الناحية الحربية ، وان تنظيم هذه المملكة ليلفتنا الى ماعاناه الترمذى في النفاذ الى خصائص أخلاق الخير وفي تحديد مفهوماتها ، وفي منزلة بعضها من بعض وأخيرا في تصويرها في هذه الصورة الطريفة الشائقة ٠

العقل	الملك
العلم الحلم	وزيران
اليقين	قائد الجيش
الحق	صاحب المظالم
البصر	الفتح
الفطنة	الطليعة
الفهم	صاحب الثبات
الوقار السكينة	قائدان
الحياء	صاحب السر
الصبر	صاحب الاستدراج
العفاف الرزانة التقى الورع	أصحاب الخزائن
الفكرة التذكر	صاحب المكر
العفو البر	صاحب الصلح

الرحمة الرأفة المراقبة العطف اللين المداراة	اعوان القاضى
الهوى الرشـــد	دليـــلان
الحفظ الصيانة	صاحبا الكنوز
الجود المجـــد العطاء الكرم	صاحب الأرزاق
الحمد الذكر الثنـــاء الشـــكر	اصحاب المدد
الهيبة السلطان الكبر العظمة الفخـــر العـــز	الأبطال المحاربون
التواضع الخشوع الخضوع	الرجـــالة
الرأى	صاحب المشورة
التوكل	صاحب الجيوش

المظفر النصر	الرماة
النصح الصفح	الرسل
الرغبة الرهبة الرجاء الخوف	الشاكرية
المداراة الصمت	أصحاب الرصد
الحب	البندار
الأمر النهى العهد	العهد والميثاق
الصلابة	الجلاد
الخلق السمت	وكيلان
الصدق	القاضى
الصلة الاخلاص النية العزم الحزم	أصحاب المبارزة
الوفاء	الأمين
العدل	السجان
السلامة السداد	اصحاب الاعلام
الاحسان	صاحب الرايات

الشوق	صاحب اللواء
الحكمة	الحاكم
العبادة	الخدم
القناعة الرضا	قيم الأمور
الحذر	المدبر
الحدة	صاحب الشرطة
الذهن	أمير الجيش
الالهام	رسول الملك الأعلى
المراقبة	صاحب الأخبار
الغناء	الطبال
الفرح السرور الانبساط	اللعب
الخبرة	الجاسوس
الفطنة	المنادى
الذكاء الكياسة	اصحاب الفاشية
الورع الزهد	المحتسبان
التوبة	المقدمة
الندامة	الساقة

أما عند ابليس وهى اخلاق الشر المائة فهى اضداد اخلاق الخير وهى مملكة كمملكة الخير على راسها الهوى وهو الملك وبقية أعوانه اضداد أعوان العقل وهو ملك الخير وكل خلق من خلق الشر هو ضد خلق من أخلاق الخير التىأعطى آدم ، أما هذه الجنود فهى : الكفر — الجهل —

الكبر ــ الحسد ــ الحقد ــ المكر ــ الخداع ــ الغش ــ الغدر ــ الخيانة ــ العداوة ــ الكذب ــ الزور ــ البهتان ــ البخل ــ الشر ــ النميمة ــ الغيبة ــ الغضب ــ الجبن ــ المداهنة ــ الرياء ــ السمعة ــ الشك ــ الشرك ــ الميل ــ البدعة ــ الضلالة ــ الغى ــ الخلاعة ــ الغرور ــ الجور ــ الظلم ــ البغى ــ الحمق ــ قلة المبالاة ــ الخفة ــ الطيش ــ اللعب ــ العبث ــ اللهو ــ السهو ــ الغفلة ــ السرور بالدنيا ــ الفرح بالدنيا ــ العجلة ــ الفظاظة ــ الغلظة ــ الخشونة ــ العنف ــ الأنفة ــ الاستكبار ــ الفخر بالدنيا ــ الخيلاء ــ التجبر ــ الحيرة ــ الكسل ــ الثقل ــ العجز ــ التأخير ــ الملالة ــ الخطأ ــ النسيان ــ الشهوة ــ الهمة ــ الوهم ــ النهمة ــ السبة ــ الأمل ــ الباطل ــ السفه ــ الضحك ــ الجزع ــ الكفران ــ طلب العلو ــ حب الدنيا ــ الاسراف ــ محمدة الناس ــ المدحة ــ الشبهة ــ الحرام ــ الزينة ــ الحرص ــ الفحش ــ الفساد ــ الشره ــ الأشر ــ البطر ــ القنوط ــ السماحة ــ البذخ ــ البخل ــ المرح ــ التمنى ــ التجبر ــ النخوة ــ الغش ــ الريبة ــ الشكاية ــ الحلف ــ الصلف .

والحرب دائمة دائبة بين آدم وابليس وميدانها دائما هو نفس آدم فأما غلب الشيطان عليها فكانت كالمدينة التى تغلب على أمرها وأما غلب القلب عليها فخسأ الشيطان وانكمش وهذه الحرب ليست حربا ظاهرة بادية ، ولكنها حرب خفية فيها من جانب الشيطان الذى يعلنها دائما فيها الكيد والاحتيال وحياكة الأشراك ، وأما هى من جانب الآدمى فهى دفاع ويقظة وحراسة دائبة ، فاذا كانت الغفلة أو النسيان تمكن العدو من أسره .

وهذه الصورة الثانية للشيطان ومملكته تختلف عن الصورة الأولى له ولمملكته وفى هذه الصورة الثانية يكون الانسان أكثر قوة وحيلة منه فى الصورة السابقة ، فهو هنا مريد له اختياره وله عقله الذى يهديه فى هذه الحروب وأما فى الصورة السابقة فهو عرضة لعواصف المملكة الباطنة .

((رابعا)) ــ الاحتياطات والجمل

٥١ ــ الدين هو خضوع النفس لله تذللا فى جميع ما أمر ونهى ــ كرهت

ذلك وأحبت ولزم القلب على ذلك (١) وهذا الخضوع اذا كان تاما فانه يخلق فى النفس عاطفة من القلق والخوف والاضطراب لئلا تكون العبادة دون مايكون به الخضوع والتذلل لما قد يعتريها من تقصير أو ضعف أو تفريط أو لئلا ترفض هذه العبادة بألا تكون أهلا للقبول ، وهذهالعاطفة من الاضطراب والخوف والقلق يصورها الترمذى دائما بما يتمثل به :

أتيتك طائعـــا خلقـــا ثيـــــابى   على خوف تظن بى الظنــــــونا

فالطاعة والخوف مقترنان دائما ، والتهمة للنفس فى عملها وخضوعها هى أول أركان الطاعة . فالمؤمن لا يطمئن الى عمله ولا الى نفسه فلزمه أن يحتاط لذلك مخافة التفريط والتقصير فالاحتياط أن يتفقد جميــــــع أموره حتى تكون مرضية ، فاذا تفقدها وأحكمها فقد احتاط لدينه (٢) . ففى خلال هذه الأحوال يحتاط من تقصير وتفريط ونقصان .

وهذا الأحكام للعبادة أو الأحوال أيسر أمرا مما قد يتصور ، وذلك بفضل الاحتياطات التى يذكرها الترمذى ، فيكفى ان تقول الاحتيــــاط وتذكر لفظه أو يكفى أن تؤديه ليكون ذلك احكاما للعبــادة والايمان أو ليسقط مايكون بهما من نقص أو تفريط .

ان فى الاحتياط سرا خاصا لا يتوافر فى غيره من الأقوال أو الأفعال وهذا السر هو مناطالأحكام أو ذهاب التقصير اذا ذكر أو أدى فى وقته المخصص له فذكر «اللهم انى أشهدك وأشهد ملائكتك وحملة عرشـــك وسكان سمواتك وأرضك وجميع خلقك بأنى أشهد أن لا اله الا الله أنت وحدك لا شريك لك » فى الصباح والمساء احتياطا لما يعترى الايمـان مننقص ، وصلاة أربع ركعات فى أولالنهار تدخل فىكفاية الله ، وصلاة أربع عند زوال الشمس يدرك بها مافاته من صلاة الليل ، وصوم يـوم عاشوراء يدرك مافاته من أيام السنة ، لأنه يوم هبوط نوح من السفينة ، ولأنه يوم الزينة واليوم الذى أهلك الله فيه فرعون وجنوده .

ان السر الذى يقوم عليه الاحتياط يدور حول خصائص خاصة فى الألفاظ ، ويدور حول خصائص خاصة فى الأوقات والأماكن . ان للألفاظ قدسية خاصة وان للأماكن والأوقات قدسية خاصة ، ومعرفة خصائص

---

(١) كتاب الاحتياطات ٥٠ أ .   (٢) المرجع نفسه ٥٠ أ .

الصلة بين هذه الألفاظ والأوقات والأماكن قد يقوم مقام كثير من أفعال العباد ويغنى عما فيها من مشقة وذلك بفضل هذه الأسرار .

ان من بين الملائكة ملائكة يقومون بوفارة التقصير لعبادة الله المؤمنين وباكمال أقوالهم ودعواتهم ثم يؤجرونهم على ذلك وان كان ذلك رحمة من الله لعباده اذ سخر لهم عالم السموات ــ اذ جعل الملائكة مسخرين للادميين(١) فانه من فضله ايضا أن أمكن الآميين من تسخير الملائكة ، فبعض الأقوال والأفعال من شأنها السيطرة على عالم الملائكة وتسخيره لصالح الآدمى فى عبادته وخضوعه لله فكل مافى الكون مسخر للآدمى اما عن طريق الله واما عن طريق تمكين الله للآدمى من ذلك .

والاحتياط وان يكن نوعا من تسخير قوى الكون للادمى ولكن عن طريق التوسل والقلق والافتقار ، فان هناك شيئا آخر هو من نفس الوادى ، ولكنه يؤدى الى تسخير قوى الكون عن طريق السيطرة والاستعلاء أما هذا الشيء فهــو الجمــل .

وهذه الجمل هى طائفة من الأقوال أو الألفاظ أو الحقائق يكون بهــا ملاك الأمر والسيطرة على قوى الكون لا استعطافا واحتياطا ولكنه قدرة واحاطة والزام فجملة الصوم ثلاثة أيام من كل شهر أيام البيض وان يثبت فى كل عشر يوما ، ويوم عرفة واليوم العاشر من رجب واليوم العاشر من ذى القعدة واليوم العاشر من المحرم ، وجملة اداء حقوق الجيران وقراءة آية الكرسى كل ليلة مرة واحدة وبدير اصبعه حول دور الجيران جميعا وجملة تلاوة القرآن بالليل أم الكتاب والقلاقل الأربع(٢) وخاتمة الحشر وخاتمة البقرة وجملة قراءة القرآن بالنهار يس ، وجملة المعاذ أن نقول ثلاث مرات أعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ماخلق ومن شر نفس وما فيها ، وجملة الاستغفار قوله « اللهم انى أستغفرك بأنك الله لا اله الا أنت الحى القيوم غفار الذنوب وأتوب اليك . اللهم انى أعوذ بك من أن أشرك بك وأنا أعلم وأستغفرك لما لا أعلم » وجمــلة الحياة حفظ الجوارح السبع وأداء المفروضات ، وجملة الايمان الرضا بالحكم والقناعة بما قسم الله له من الدنيا والأمر والنهى .

هذه هى الجمل وهى طائفة من الأقوال والأفعال والحقائق يــكون بها ملاك الأمر والقبض على ناحية الدين وهذه الجمل هى كرامة لهذه الأمة

---

(١) كتاب حقيقة الآدمية ٥٥ .

(٢) القلاقل الأربع هى سور فى القرآن تبدأ بكلمة « قل » وهى سورة الاخلاص والكافرون المعوذتان .

اكرمت بها عن سائر الامم ، فقد أعطى الرسول جوامع الكلم واختصر له اختصارا فأعطيت هذه الأمة الجمل وهى جمل الأقوال والافعال والحقائق خرجت الى هذه الأمة من اسمه وخرجت الى الرسول من اسمه الرب فمن هذين الاسمين خرجت جميع الأسماء والعلوم .

هذه هى حقيقة الجمل والاحتياطات وهما وان اختلفا فيمابينهما الا أنهما من واد واحد أحدهما يقف فى أوله والثانى يقف فى نهايته فهما جميعا معرفة بأسرار الألفاظ والأيام والأماكن ، ثم معرفة مايكون بين هذه جميعا من صلة ثم استقلال هذه الصلة ، اما بالقول او بالفعل عددا من المرات أو الهيئات توسلا بذلك لدى قوى الكون او سيطرة على هذا القوى . وهذه القوى هى التى سخرها الله للادميين وأعطى الآدميين تسخيرها « فوجدنا الملائكة كلهم مسخرين لنا فى الدنيا ويوم القيامة وفى الجنان الى الأبد(١) »

جـ ـ مقومات الحق « تحليل »

٥٢ـ والمعرفة عند الترمذى ليست موضوعية بل الجزء الأكبر منها ذاتى فهى تتأثر فى مقوماتها بناحيتين :

١ ـ قوة البصيرة : فالأصل فى قيمة المعرفة عند الترمذى انما يرجع الى درجة العارف والى مقدار ما وهب من البصيرة فما يتراءى واضحا بينا لعارف قد لا يستطيع أن يدركه من لم يصل الى درجته فى حدة البصيرة وقوة الادراك .

٢ ـ الكشف : أما حقائق المعرفة وموضوعاتها التى سعى العارف لادراكها أو للوصول اليها فليست من حقائق العلم الطبيعى أو موضوعاته، ولكنها من عالم ما بعد الطبيعة ، وهذه الحقائق بدورها ليست حقائق جامدة مسلوبة الارادة بل هى حقائق حرة مريدة ، لها نظامها وهى لاتنجلى ولا تنكشف لكل من يسعى للوقوف على حقيقتها بل هى أسوار محمية لا تكشف الا لمن ترى أنه يستحق أن تتجلى له من بين مريدى المعرفة . فالحقيقة الالهية والغيب والعالم العلوى والملكوت لا يصل اليها العارف حتى تهديه هى اليها ، وهذه الهداية انما تكون بمقدار من التجلى والترائى يتباين بتباين مقدار استحقاق العارف لهذه الهبات الالهية والأسرار الخفية ، فالكشف أخيرا يرجع الى ناحية اخرى ذاتية تتصل

---

(١) كتاب حقيقة الآدمية ٥٦ .

بالعارف ومقدار رضا العالم العلوى عنه أو مقدار تعلقه به ، ليسر اليه الخفايا ويكشف له عن المحجبات فلا يكون العارف أهـلا للسر الالهى حتى يصل الى درجات خاصة .

واذا كانت المعرفة عند الترمذى ترجع فى الجزء الأكبر منها الى ناحية ذاتية فان شعب المعرفة ، وأركانها ان هى الا ملكات أو استعداد ذاتى يحاول الترمذى أن يخلقه فى العارف ، ولكن كيف يحاول الترمذى ان يخلق هذه الملكات أو الاستعداد فى العارف ؟

للترمذى فى ذلك طريقتـــــان :

أما الطريقة الأولى فهى تعتمد على الآدمى الى حد بعيد وذلك أن الترمذى يعمد فى أسلوب تصويرى الى أن يكشف عن الدور الذى تقـوم به حقائق الوجود وأسرار الكون وموقفها من الانسان ومحيط معرفته ، كما يعمد أيضا فى هذا الأسلوب الى بيان درجات العارفين وتفاوتهم فى ملكاتهم وبصيرتهم ، يعمد الترمذى فى ذلك الى أسلوب أســطورى أو أسلوب قصصى أدبى ملؤه التمثيل والتقريب والتشــبيه ليكشف عن خصائص هذه الموجودات العليا كى يوجه الانسان نحوها وليشحذ منـــه ملكاته واستعداده حتى يكشف عن بصيرته ، وقد كان الترمذى بهـــذه الطريقة يخاطب وجدان الانسان وخياله وعواطفه أكثر من مخاطبته عقله وتفـــــكيره .

أما الطريقة الثانية فهى تعتمد على المنهج العقلى أو ان شـــئت على المنهج الفلسفى الى الحد البعيد فهو يعمد فى أســـلوب فلسفى الى أن يكشف عن عالم ما وراء الطبيعة وخصائصه وماهيته ، ثم يحاول بعـــد ذلك على ضوء فلسفة انسانية أن يربط بين هذا العالم وبين محيط المعرفة الانسانية ، وهو اذ يصطنع هذا الأسلوب لا يحاول أن يخلق ملكة المعرفة عند العارف أو أن يكشف عن استعداده أو أن يستمد هذه الملكة ، كمــا يحاول فى أسلوبه التصويرى الأدبى ، ولكنه يحاول ان يضع الأساس الفلسفى أو العقلى الذى ترتكز عليه محاولته الأولى التصويرية الأدبية .

فللترمذى فى عرضه لكل شعبة من شعب المعرفة منهجان :

١ ــ منهج أدبى تصويرى .

٢ ــ ومنهج عقلى فلسفى .

أو ان شئت قلت انه يتجه الى ناحيتين :

١ ــ ناحية الوجدان والخيال من الإنسان .

٢ ــ وناحية العقل والتفكير منه .

ننتهى من ذلك الى أن مقومات كل شعبة من شعب المعرفة عند الترمذى انما ترجع الى أربعة اصول اثنان منهما يتصلان بمنهج الترمذى فى محاولته توضيح الجانب الذاتى من المريد والاثنان الآخران انما يتصلان بطبيعة شعبة المعرفة نفسها ومنزلتها من عنصرى الكشف والبصيرة فاذا أردنا أن نكشف عن حقيقة كل شعبة من هذه الشعب فانما نعرضها أول الأمر على هذه الأصول الأربعة التى بينا مكانها من نظرية الترمذى وهذه الأصول هى :

١ ــ الجانب الميتافيزيقى وهو الذى يتناول العالم الغيبى أو العلوى وهو موضوع المعرفة من مذهب الترمذى وهو يبين لنا ناحية الكشف والتجلى والترائى لكل شعبة من شعب المعرفة .

٢ ــ الجانب الانسانى وهو الذى يتناول الانسان ليكشف لنا من بصيرته ومقدار استعداده والعوامل التى تؤثر فى هذه البصيرة .

٣ ــ المنهج التصويرى الأدبى وهو الذى يحاول به الترمذى ان يخلق فى الانسان شعب المعرفة أو ملكات المعرفة .

٤ ــ المنهج العقلى الفلسفى وهو الذى يحاول به الترمذى أن يدعم شعبة المعرفة بتدعيم المذهب الفلسفى أو العقيدة النظرية التى تقوم عليها هذه الشعب .

فعلى قدر نصيب كل شعبة من هذه الأصول الأربعة وعلى قدر انحيازها الى أحد هذه الأصول تكون مقوماتها الأصلية ومميزاتها عن شعبتى المعرفة الأخريين .

وهذه الأصول عينها هى الخطوط التى سترسم لنا الحدود بين المذاهب الفلسفية التى ترتكز عليها كل شعبة من شعب المعرفة عند الترمذى كما أنها هى عينها التى ستقدم لنا مقومات كل مذهب من هذه المذاهب ومقدار صلته بالشعبة التى يقوم وراءها بل ربما استطاعت هذه الأصول أن تكشف لنا عن شيء وراء ذلك ، فربما استطاعت أن تربط بين اتجاهات الترمذى فى شعب معرفته وبين اتجاهات اخرى فى المذاهب

التى كانت تقوم وراء شعبه أو لعلها استطاعت أن تكشف عما سرى الى شعب الترمذى من تعاليم هذه المذاهب التى ترتكز عليها هذه الشعب .

نشأتها وتدرجها

٥٣ ــ شعبة الحق عند الترمذى هى أدنى شعب المعرفة وأولاها ، فالترمذى حين يتدرج مع الانسانية فى رقيها العقلى والاجتماعى والحضارى ــ مستعرضا المراحل التى مرت بها آخذا الطيب ما يجد فى كل مرحلة ــ انما يجعل شعبة الحق رمزا لما يصطفيه من مناهج التفكير الأولى للانسانية ، فشعبة الحق يبدأ تاريخها مع فجر العقل الانسانى وتبدأ جذورها بعيدا فى المراحل الأولى للانسانية . وهى بعد كل ذلك أولى الشعب التى تتكون منها نظرية الترمذى فى المعرفة وأول الأركان التى تقوم عليها .

كانت المعرفة فى المراحل الأولى للانسانية تقوم على الوجدان والذوق intution أكثر مما تقوم على التحليل والعقل ، وكان الانسان الأول يتجه بعقله الباطن نحو مظاهر الكون يلتمس تفسيرها فى منهج أسطورى يتفق مع ما يهتف به شعوره الخفى (اللاشعور) ، وكان هذا المنهج غاية فى التوفيق والنجاح فى تفسير المشاكل الرئيسية للانسانية على ضوء الغاية التى كانت تهدف اليها هذه المراحل الأولى ووفق الظروف التى كانت تخضع لها الانسانية .

كان الانسان أول أمره يهتدى بغريزته أكثر مما يهتدى بعقله ، وكان يعيش فى حياة جماعية يرتبط بها ، ولا يستطيع الانفكاك عنها ، وكان لهذه الحياة نظامها الدقيق الذى يعيش فى نظامه ويخضع له ، وكانت أهم غرائز الانسان وقتئذ هى تلك الغريزة التى تربطه بالجماعة ونظامها ، كما يستطيع أن يسايرها فيتقى بذلك التخلف والفناء . كان الانسان فى هذه المرحلة أشبه شىء بجماعات النمل أو الطيور يخضع لنظام دقيق يكفل له حياته ، وكان يربطه بجماعته ونظامه نوع من الوحى الخفى تفهم به الجماعة عن نفسها ، وتهتدى به الى وجهتها ، فهو الرباط بين الجماعة ونظامها ، وبين الجماعة وأفرادها ، وهذا الوحى الخفى هو ما تقسم بعد ذلك فى الانسان، فكان المظهر الأول من مظاهر الحياة الفكرية الأولى.

وهذه الحياة الأولى للانسان تنتهى بنا الى أن نقف عند ناحيتين أساسيتين من حياته :

١ ـ النظام الذى يخضع له والذى يعتبر فى حقيقة امره نتيجة تجارب الجماعة فى مراحلها الطويلة والذى يضمن له البقاء فى صورة طيبة صالحة .

٢ ـ الفريزة أو الوجدان أو الوحى أو الالهام الذى يربط الانسان بهذا النظام ـ هذا الرباط الرقيق المتين ـ والذى يربطه بجماعته ايضا، واذا كان هذا الرباط أول امره غامضا مبهما يعتمد على الطبقات الدنيا من اللاشعور ، فانه مع تدرج الانسان فى الرقى بدأ يرقى فى طبقات اللاشعور، ويكتسب غموضه نوعامن التفسير والوضوح، فكانت المراحل الأولى للتفكير الانسانى .. هذه المراحل التى كانت تتجه الى تفسير هذا النظام الذى يخضع له الانسان ، كما كانت تتجه الى تسجيل شعوره الغامض نحو ما يمس هذا النظام أو مايتصل به ، فكان لهذا التفكير الأولى موضوعان :

١ ـ نظام الجماعة الانسانية وما يتصل به من اخلاق وعادات وطقوس وشرائع ومعاملات .

٢ ـ الوجدان أو الالهام الانسانى وهو هذه القوة أو الملكة الذاتية التى كانت تربط الانسان بهذا النظام .. كانت تربطه به من حيث العمل على تحسينه وانضاجه والبلوغ به غاية الكمال ، وكانت تربطه به من ناحية تقديسه والاحساس بالتحرج والخطر من الخروج عليه ، وكانت تربطه به من ناحية الاطمئنان اليه والأمن فى ظله والمحبة له ، وكان الافصاح عن هذه النواحى جميعا أو تمثيلها وتوضيحها هو المعرفة الانسانية وان كانت اصطنعت فى هذا الوقت منهجا اسطوريا .

ومن خصائص المعرفة فى مراحلها الأولى للانسانية انها كانت تركز اهتمامها فى موضوع الوجدان أو الالهام الذى يربط الانسان بالجماعة التى تعيش فيها ، وكلمة المعرفة اذا أطلقت فانما يقصد بها هذه الملكة أكثر مما يقصد بها النظام أو التعاليم التى تسعى لتأييدها . فالمعرفة فى أهم نواحيها ملكة ذاتية تنضج وتترقى فى الانسان ، والثقافة احدى وسائل هذا الرقى والانضاج .

والترمذى فى تتبعه الجذور الأولى للمعرفة وفى استعراضه لشتى انواعها وشعبها انما فتنه من المعرفة فى مراحلها الأولى هاتان الناحيتان اللتان تؤيدان مذهبه وتقومان منه فى نقطة البدء الذى يتجه منها : فالناحية الأولى هى تقديس لجانب الشريعة واتباع تام للسنن والآثار ،

ومنها استعار اسم « الحق » الذى أطلقه على الشعب جميعا ، والناحية الثانية هى المراحل الأولى لتكوين الجانب الباطني للانسان ، هذا الجانب الذى يربط عنده بين شعب المعرفة جميعا .

وان تكن هذه الشعبة الأولى من شعب المعرفة « الحق » قد اكتسبت خصائصها من هاتين الخاصتين من خصائص التفكير الأولى للانسانية فان بقية خصائصها الأخرى انما ترجع الى هذا التفكير أيضا ولقد حرص الترمذى على بقية هذه الخصائص لتكون بقية جنبات شعبة الحق ، اما هذه الخصائص فيمكن تلخيصها فيما يأتى :

١ ــ الاعتماد على الوجدان والالهام والعقل الباطن دون التفكير والتحليل .

٢ ــ اصطناع المنهج الأسطورى .

٣ ــ الايمان بالقوة الخفية فى الكون وبخطرها لايتناول الانسان حقيقتها وماهيتها وسرها وانما يحس ارادتها ويعرف أوامرها .

٤ ــ انضاج الجانب الجماعى للانسان على حساب الجانب الفردى فالانسان يعيش للجماعة لا لنفسه .

مقوماتها وخصائصها ..

٥٤ ــ يطلق لفظ المعرفة على أربعة أشياء :

١ ــ على الملكة التى تهدى الى المعرفة .

٢ ــ على موضوع المعرفة نفسها .

٣ ــ على المنهج الذى يهدى الى هذا الموضوع .

٤ ــ على الموقف السلوكى أو الأثر النفسى من هذا الموضوع أو بعبارة أخرى على الصفات والشمائل والأحوال التى يتصف بها العارف .

وشعبة الحق عند الترمذى هى شعبة من شعب المعرفة تقوم بهذه النواحى جميعا .

شعبة الحق عند الترمذى هى ملكة ذاتية فى الانسان تستمد أهم خصائصها من موضوع الحق الذى يختص به من بين موضوعات المعرفة، فهى هذه الحاسة التى تربط بين الانسان وبين نظم الجماعة التى يعيش

فيها ، وهى أيضا هذه الملكة التى تهديه الى النافع من أمور الحياة دون الضار والى الخير دون الشر والى مافيه صلاحه وقيامه دون مافيه فساده وهلاكه ، واذا عبرنا عن هذه الظاهرة من ظواهر المعرفة باسم ملكة أو حاسة فانما نكشف بذلك عن صفة من اهم صفاتها تتصل بمنهجها وطريقها وهى ان هذه الملكة انما تعتمد على الالهام أو الهداية أو الاحساس والشعور الذى يربط بين الانسان والجماعة التى يعيش فيها أو على نوع من الحدس والذوق والوجدان الذى يهدى الانسان الى النافع والضار من أمره – هداية غير هداية العقل والتحليل .

اما موضوع شعبة الحق فهو يتناول جميع التعاليم التى أطلقنا عليها اسم العلم الظاهر سواء كان فيما فرض على الانسان نحو الجماعة التى يعيش فيها او نحو نفسه ، وسواء كان ذلك مما يتصل بنظام الكون او الطبيعة أو الانسان ، وموضوع الحق هو مجموعة التجارب الانسانيه قد وضعت فى صورة تعاليم ونظم وشعائر وطقوس ، وهذه التجارب انما تشتمل كل نواحى النشاط الانسانى : فهى مجموعة التجارب المادية التى تكفل للانسان صلاح بدنه ومعيشته ، وهى مجموعة التجارب الاجتماعية التى تكفل للجماعة صلاحها ، كما تكفل للفرد كمال امره وسط هذه الجماعة ، وهى مجموعة التجارب الروحية التى تهب للانسان الأمن والسعادة والاطمئنان .

اما منهج الحق من بين مناهج المعرفة فهو أهم عنصر تقوم به هذه الشعبة من شعب المعرفة ، فان اول خصائصها انما تستمده من منهجها ، وذلك المنهج الذى يعتمد على الالهام او الحدس أكثر مما يعتمد على النظر العقلى والتحليل المنطقى بل نستطيع ان نذهب اكثر من ذلك فقد نستطيع أن نزعم أن المعرفة فى شعبة الحق انما هى ضرب من الاحساس . فاذا كان تمييز المرئيات يعتمد على البصر ، وادراك الأصوات يعتمد على السمع فان ادراك موضوع الحق انما يعتمد على حاسة أخرى تعتمد فى ادراكها لموضوعها على نوع من الاحساس أشبه باحساس الحواس المعروفة غير أننا لا نستطيع الآن بعد اهمالنا لهذه الحاسة ادراك مظاهرها أو تحديد خصائصها .

قد لايكون بعيدا أو غريبا أن نعتبر ادراك موضوع الحق موضوعا لحاسة من الحواس تتصل به اتصالا مباشرا اتصال حواس الانسان بموضوعاتها ، غير أن هذه الحاسة لا نعرف عنها كثيرا ، ولكن تبين آثارها ومظاهرها فى هذه الشعائر والطقوس التى تنظم صلة الانسان بجماعته

البدائية التى كان يعيش فيها ، هذه الصلة التى بدأ تنظيمها قبل نضج العقل الانسانى والنظر المنطقى .

كان موضوع هذه الحاسة الصلة بين الانسان ورهطه أو جماعته التى يعيش فيها ، وان تكن هذه الصلة قد ظهرت فى صوره من التعاليم والشعائر او النظم والطقوس فقد كان ذلك تعبيرا عن نشاط هذه الحاسة واتجاهها مهما يكن نوع هذه الظواهر التى بدت فى ثوبها ، وكان موضوع هذه الحاسه فى كل فرد حاسه متابعه وفهم مرهف دقيق لما انتهى اليه العاده يريد بذلك اجتلاب منافعها واجتناب مضارها ، كما يريد كذلك الاخذ بناصيتها وأمن جانبها ومهما يكن نوع ما اهتدى اليه فى ذلك من التجارب التى صاغها فى صورة من العادات والتقاليد والأساطير فان ذلك مظهر من مظاهر هذه الحاسة او الملكة الكامنة فى الانسان ، ووجه من وجوه نشاطها ازاء الحاجة التى يشعر بها الانسان .

والصلة بين هذه الحاسة فى نشاطها الكامن وبين ما تبدو فيه من أنواع الشعائر أو العادات هى ما نسميه المعرفة فى شعبتها الأولى « الحق » وهى نوع من الابداع أو الالهام ينتهى الى الاهتداء الى هذه المظاهر التى يبدو فيها نشاط هذه الحاسة ، وحاسة الابداع أو الاختراع هذه أو ملكة الاهتداء والتوفيق أو الملاءمة بين ما يطلبه الانسان ومايشعر بالحاجة اليه هى مثل جميع الملكات الانسانية التى تتصل بملكة الابداع انما تقوم على منهج فنى أو تجريبى يختلف عن المنهج العقلى . ذلك أنه انما يقوم الفن والادب على الفروق ويقوم الابداع والاختراع على الالهام وتقوم شعبة الحق على الهداية التى توفق اليها هذه الملكة او الحاسة التى يتركز فيها نشاط هذه الشعبة .

واذا كان نشاط هذه الحاسة نشاطا ابداعيا فى سبيل الهداية الى ما يقوم به الانسان فى صلة بالمجتمع أو الطبيعة يصل فيه الى نتائج أصيلة مخترعة من طبعه فان الجانب الفردى من هذه النتائج يجب أن يكون قليلا أن لم يكن معدوما فالانسان الذى يكون هاديا الى ما يدعو اليه يجب أن يكون فى ذلك معبرا عن ضمير الجماعة التى يعيش بينها ومن هنا ينعدم الجانب الفردى من احساس هذه الحاسة فهى حاسة جماعية فى جانبها الابداعى .

وليست هذه الحاسة فى كل فرد حاسة ابداع وخلق واختراع فأعلام الانسانية وقادتها على جانب كبير من القلة أو الندرة ، ولكن هذه الحاسة أيضا بين الانسان والطبيعة ، أو بين الانسان وسائر الموجودات

في الهامهم وهدايتهم ، ومن هنا ياتى الجانب الآخر من جوانب المعرفة في شعبة الحق ـ وهو الفهم والمتابعة والتوفيق أو التجاوب والتـوافق مع الجانب الاول من جوانب المعرفة وهو الالهام .

فالمعرفة اذن في شعبة الحق هي هذه الحاسة أو الملـكة التى تربط الانسان بالجماعة أو بنواحي الطبيعة والكون ، وهي هـذه الشـعائر والعادات التى يظهر فيها نشاط هذه الحاسة ، ثم هي بعد ذلك هـذه الصلة التى تربط بين الفرد وبين هذه التعاليم التى تعبر عن ضـمير المجتمع أو عن القوة الكامنة في هذه الحاسة .

وهذه الحاسـة أو الملكـة لا تكون في الناس جميعا بقدر واحد فهى صفة ذاتية تختلف من فرد لآخر على قدر اسـتعداده للمعرفة بجوانبها المختلفة ، فهي في فرد قوية في جانب من جوانبها ، وفي فرد آخر قوية في جـانب آخر ، ثم هي تختلف بعد ذلك في قيمة ما تصـل اليه وفى مقدرة توفيقها فهى تصل الى درجة من التوفيق لاتصل اليها في فرد آخر ، أما العناصر أو الصفات التى تؤثر في نوع الحاسة وقيمتها في الانسان فنعرض لها في شىء من الايجاز وهى التى تكون الناحية الرابعة التى تقوم بها المعرفة .

وأول هذه العناصر التى تعمل على شحذ هذه الحاسة وتوجيهها نحو موضوعهـا ـ من الصلة بالمجتمع أو الطبيعة ـ توجيها يجعلهـا مرهفة مستوفـزة حساسة ـ هو موقف هذه الحاسة من الموجـودات أو تأثير الموجودات على هذه الحاسة .

لكل شىء من الموجود تأثيره في الحياة الشعورية للانسـان الأول فأحداث الكون وأعيان الأماكن وجليل الأشخاص أو الحيوانات لها تأثيرها في شعور الانسان الأول أو في شعوره ، مما يجعله يشعر نحوها بشىء من الاجلال والرهبة يمازجه نوع من الخوف وكثير من الرجاء ، فيتجه اليها شعوره رغبا ورهبا وخوفا وطمعا لا يعرف حقيقتها ، ولكن يرجو رضاها ويتقى سخطها ، وكان على هذه الحاسة التى تهدى الى الحق من بين شـعب المعرفة أن تشـحذ جدها وترهف بصيرتها متجهة نحو هذه الموجودات لتقف على حقيقـة خطرها ولتعـالج مابينها وبين الحياة الشعورية للانسان .

بدأت هذه الحاسة من حواس المعرفة من تحليل الشعور بالرهبة والاجلال والخوف والرجاء الذى كان يشعر به الانسـان أول أمره ،

فأخذت فى تصنيف الموجودات وفق خطرها ، فكان بدء الشعور بناحية التقديس هذه الناحية التى لم تكن تشترك فيها جميع الموجودات بقدر واحد، بل كان ذلك أيضا بدء الشعور بالناحية المضادة لناحية التقديس. فالموجودات الخيرة التى يرجى رضاها ويتقى خطرهـا هى الموجودات المقدسة والموجودات الشريرة التى يتقى شرها ولا يرجى لها خير هى الموجودات الشريرة الملعـونة ، وهكذا بدأت هذه الحاسة تدرك عاطفة التقديس بناحيتيها المتباينتين فيما يتصل بجميع الموجودات .

بدأت هذه الحاسة تتبين نصيب كل موجود من هذه الموجودات من ناحية التقديس ، فتأملت فى الزمان والمكان والأعيان والأحياء والأفلاك والكائنـات وتخطت كل ذلك الى عالم الغيب لتنزل كل شىء فى مكانه من ناحية التقديس ، فكان لبعض ساعات النهار قدسية خاصة يختلف بعضها عن بعض فى نصيبه منها ، وكان لبعض أيام الأسـبوع وبعض أيام الشهر مثل هذه القدسيات ، وكان لبعض الشهور والأسابيع وبعض السنوات مثل هذه القدسية أيضا . وكانت الأماكن تتباين كذلك من نصيبها من القدسـية ، فمنها أماكن مقدسة من الأبد ، ومنها أماكن قدست دون ذلك ، وكذلك كانت الأرقام والحروف والشجر والدواب والنجوم والافلاك والمياه والبحار وغير ذلك من الكائنات .

واذا كانت الكائنات لا يتساوى نصـيبها فى ناحية التقديس هذه فهى منها على درجات وأقسـام .. فعالم الشهادة دون عالم الغيب فى القدسية والجسد دون الروح فى ذلك أيضا ، والجمـادات هى دون الأحياء ، وهكذا بدأت هذه الحاسة تتعلق بعدالة أخرى غير عالم الشهادة والمادة والجماد ، والكـائنات فى هذه العوالم أو تلك تنزل جميعا فى درجات من درجات القدسية ، فبعضها دون بعضها الآخر وبعضها يعـلو بعضها الآخر ، وهكذا بدأت هذه الحاسة تدرك النظام التصاعدى لناحية التقديس ، فبدأت تتعلق بأعلى درجات هذه القدسية .

القدسية فى الكون تتركز فى مصدر واحد منه تفيض القدسية على جميع الكائنات وفق أقسامها ودرجاتها ومنزلتها ، وعاطفة التقديس التى يشعر بها الانسان انما تتجه أولا الى هذا المصدر، ثم تفيض منه الى جميع الموجودات . وشعبة الحق من بين شعب المعرفة انما تتعلق بهذا المصدر وتفيض معه الى جميع الموجودات الأخرى ، تخصـه بالخوف والرجاء والرغبة والرهبة والتقديس والاجلال وتتجه نحوه خوفا وطمعا ورغبا ورهبـا ، ترجو مرضاته وتتقى سخطه وتجهـد فى تبين حقيقة ارادته ،

هذا هو الجانب الأول من جانب شعبة الحق يتممه الوجه المضاد لهذه الناحيــة ، وهو معرفة أعيـان الموجودات الشريرة فى الكون ومصـدرها الأكبر للخروج من طاعته والابتعاد عن أعوانه ومكـانته ، وهكذا بدأت هذه الحاسة عملها فى مجال واسع بين الله والشـيطان ، وبين الروح والمادة ، وبين عالم الغيب وعالم الشهادة ، وبين السـعد والنحس أو السعادة والشقاء ، يزيدها ارهافا وحساسية شعورها بخطر ما تعرض له وعدم الأمن فى عاقبتـه ، واذا كانت القدسية هى العنصر الأول من عناصر ارهاف هذه الحاسة فان الخضوع والجبن هما العنصران اللذان يأتيان بعد ذلك . فالخضـوع أو الطاعة هى العاطفة العملية للشـعور بالتقديس ، كما أن الحب هو الصـلة التى تربط بين الجانب المقدس والانسان . فالحب هو الحلف أو الولاء بين الله والانسان ، هو من جانب الانسان نهاية الطماعية والرجاء فى أن يأمن جانب الله ، ويأتى ذلك بعد درجة الخضوع أو الطاعة .

وهو من جانب الله خيوط الهداية الدقيقة التى يمدها للانســان ليهتدى بها اليه ، فحاسة ادراك الحق من بين شعب المعـرفة انما يرهفها هذا الحب سواء كان طماعية فى أمن جانب الله أو كان هداية فى عالم القدس ، فهى فى الأولى حساسة مرهفة فى ناحية السلوك ، وهى فى الثانية حساسة مرهفة فى ناحية المعرفة والهداية .

وهذه العناصر جميعا التى تعمل على ارهاف هذه الحاسة وتوجيهها من الشعور بالتقديس او الخضوع أو الحب هى بدورها عناصر فيمـا يسميه الترمذى الدين وما يجعله مرادفا للمعرفة وما يجعل شعبة الحق التى نحن بصددها أولى شعبه الثلاث .

هذه هى مقومات شعبة الحق من بين شعب المعرفة تكشف لنا عن ماهية هذه الشعبة غير أنه يلاحظ على ماهية هذه الشعبة انها اقترنت دائما بثلاث ظواهر كانت أمس الظواهر من مقوماتها الأصلية :

١ ــ أما الظاهرة الأولى فهى أن هذه الشعبة اتخـذت التفسـير الأسطورى قالبا تصوغ فيه منهجها ونتائج ذلك المنهج ، ولعل التفسـير الأسطورى هو أنسب المناهج لتفسير عناصر شعبة الحق هــذه ، أو لعله كان منهج الانسانية في عصورها الاولى التى استمد منها الترمذى شعبة الحق هذه .

٢ ــ وأما الظاهرة الثانية فهى أن الجانب الميتافيزيقى لشعبة الحق

هذه كان يغلب عليه الجانب الأخلاقى فيما يتصل بالجماعة ، أو كان الجانب الأخلاقى هو مضمون الجانب الميتافيزيقى الذى يكشف عنه ضميره عند الافصاح والكشف ، فعالم الغيب والشهادة وعالم القدس والشر وعالم الروح والنفس وعالم الحياة والمادة وعالم الحقيقة والعرض تنطوى جميعها على حقيقة واحدة أصيلة هى ناحية الخير والشر فى الكون والجماعة والطبيعة .

واذا كان الجانب الاخلاقى أو السلوكى هو مضمون الجانب الميتافيزيقى فلا ننسى أن ننص على قرين له كان يمتزج به دائما حين يتعلق بالطبيعة وهو جانب المنفعه الانسانية ، فناحيه القدسية فى الكون انما تنطوى على اجترار منافع الطبيعة أيضا ، وهى ما تعرف بالسعد ، وناحيه الشر فى الكون انما تنطوى على تعطيل هذه المنافع أو الاتيان بضدها وهى ما تعرف بناحية النحس . فعالم الخير والشر هو تعبير آخر عن عالم السعد والنحس أو السعادة والشقاء وعالم القدس هو رمز آخر لعالم السعد ونصيب الطبيعة والزمان والمكان من القدس هو نصيبها من السعد والتوفيق والنجاح .

٣ — واما الظاهرة الثالثة فهى أن منهج المعرفة فى شعبة الحق هذه لم يكن يتجه فى معرفته نحو بحث موضوعه وتحليل حقيقته ، بل كان يتجه دائما للايمان به وبيان خصائصه وآثاره وتوضيح ارادته ، فهو يعتمد على الايمان أولا ايمانا يعتد بالاحساس بتكاليف هذا الموضوع وارادته ، فهذا المنهج لا يتجه لتحليل عالم القدس وبيان حقيقته ، ولكنه يتجه لتصوير خطر هذا العالم ولتوضيح ارادته وتكاليفه وأوامره ، فهو منهج تصويرى أدبى أكثر منه منهجا ميتافيزيقيا تحليليا .

مصادرها :

٥٥ — وهذه الشعبة من شعب المعرفة « الحق » قد انطوى عليها ضمير الانسانية منذ مراحلها الأولى . وكانت تحس وجودها جيلا بعد جيل ، ومن بقعة الى أخرى ، ومن رهط او شعب الى رهط وشعب آخر ، ومن لغة ولسان الى لسان ولغة أخرى ، وكانت الانسانية تفصح عن ضميرها فى كل مرحلة أو بقعة أو بيئة بصورة قد تباين صورة المرحلة أو البقعة أو البيئة الأخرى وان كانت هذه الصور جميعا انما تفصح عن حقيقة واحدة وعن ضمير واحد .

ظهرت شعبة الحق اذن فى صور متعددة من الثقافات واللغات

كانت تتباين في مراحل ظهورها ، كما كانت تختلف في طريقة تعبير كل منها وافصاحها عن هذه الحقيقة ، وكان لكل ثقافة من هذه الثقافات طريقتها الخاصة أو تفسيرها الخاص في ابراز هذه الحقيقة والافصاح عنها والهداية الى خصائصها ، ومهما يكن اختلاف الثقافات فيما بينها في نوع الطرق التي تفصح بها عن هذه الحقيقة أو في نوع التفسير التي تصطنعه لايضاح حقيقتها ، فانها كانت تهدف جميعا نحو غاية واحدة هي ابراز هذه الحقيقة والتعبير عنها في أقوى صورة واوضح بيان . اما اختلاف الطرق في أنواعها فهو شيء ثانوي بالنسبة لهذه الغاية الأساسية .

لتختلف اذن الثقافات في مقوماتها من جيل الى جيل ومن لغة الى لغة ومن بيئة الى بيئة ، ولتظهر خطوط الاختلاف بين هذه الثقافات واضحة بينة ، ولكن كل ذلك الاختلاف لا يعدو أن يكون أمرا ثانويا الى جانب ما تهدف اليه جميعا ، ولكن لتختلف هذه الثقافات بعد ذلك في طريقة تعبيرها عن هذه الحقيقة ، وفي مقدار نجاحها في التعبير عن هذه الحقيقة ، فان ذلك شيء يستوجب التوقف والنظر ، فما نجح منها في التعبير عن هذه الحقيقة وايضاحها فليكتب له الخلود اذن مهما يكن نوع ثقافته ، ومالم يصل الى درجة النجاح فليتوقف دون ذلك المقام ، وهكذا راينا صورا متباينة من الثقافات المختلفة تعبر جميعا عن هذه الحقيقة الاصلية تعبيرا واضحا قويا كتب لها جميعا الخلود حتى انتهت الى الترمذى الذى لم ير بأسا في أن يوردها ايضاحا لهذه الحقيقة وتفسيرا لها .

ان الصور التي اختارها الترمذى لايضاح شعبة الحق من بين شعب المعرفة انما ترجع كل منها الى نوع من الثقافة تختلف في اصولها ومقوماتها عن الأخرى ، ولكنها تشترك جميعا في تفسير هذه الحقيقة وايضاحها ولم ير بأسا من الجمع بينها جميعا برغم اختلاف اصولها ومقوماتها لاتفاقها جميعا في الحقيقة التي تنطوى عليها ، وانا في تحليلنا لهذه الصور التي يفسر بها شعبة الحق قد نهتدى الى خطوط واضحة تميز لنا هذه الصور وترجع كل طائفة منها الى اصلها ومصدرها من مصادر الثقافة التي انتزعها منها ،

٢ ــ « العـــــــــدل »

(أ) ما هو العـــــــــدل « تحديد وشرح »

٥٦ ــ والعدل عند الترمذى هو الشعبة الثانية من شعب المعرفة ، وهو على القلوب وليس على الجوارح أو العقول ، ثم هو بعد ذلك يكون فى الأعمال ، فاذا افتقد منها خلفه الجور ، فالعدل شعبة من شعب المعرفة ، موضوعه القلب ، ثم يظهر أثره بعد ذلك فى الأعمال .

والعدل بهذا التحديد يتكون معناه من أركان ثلاثة :

١ ــ أعمال القلوب وأعمال الجوارح :

هناك أعمال تجرى على الجوارح الظاهرة للانسان ، وهناك أعمـــال أخرى تجرى على القلوب ، وأعمال القلوب هذه هى صدى أعمال الجوارح فى أكثر الأحيان . العقل الظاهر يصحبه فعل باطن يجرى على القلب ، وهذا العقل الباطن هو أساس تقدير العمل الظاهر ، وهو ما يعرف بالنية . فالأعمال انما تكون بالنيات ، وعلى قدر نية المرء يكون عمله .

والنية عمل من أعمال القلب أو هى عمل القلب ، ومقرها فيه . ولئن كان للقلب أعمال أخرى غير النية فانما النية هذه هى التى يعنيها الترمذى بكلمة العدل دون بقية أعمال القلب ، لئن كان للنية أنواع منها الطيب ومنها الخبيث فانما يعنى الترمذى بكلمة العدل النية الطيبة دون غيرها . ذلك أن النية الطيبة هى وحدها من أعمال القلوب دون غيرها ، كما أن النيـــة الطيبة هى التى يعنيها الترمذى بكلمة العدل دون بقية الأعمال التى تجول فى باطن الانسـان .

والنية ــ بمعنى العدل ــ هى حقيقة ذات طرفين ، أما طرفها الأول فيتصل بالدافع الذى يحمل الانسان على اتيان عمل من الأعمال ، وأمـــا طرفها الآخر فيتصل بالغاية التى يهدف اليها هذا العمل ، وبالقصد الذى يسير نحوه ، والدافع اما أن يكون داخليا ذاتيا يأتى من الانسان نفسه ، أو خارجيا يأتى من صوت الواجب أى العرف أو المجتمع ، فالأول يكون فيه الانسان حرا مختارا لما يأتى به لا يدفعه الى ذلك غير وجدانه وعقله ورغبته الطيبة ، وأما الآخر فيكون الانســـان مدفوعا تحت ضغط الواجب الذى يحس به من خارج نفسه مما يحيط به ، والغاية التى يتحراها الانسان

اما أن تكون غاية فردية تنطوي على الأثرة وتتشبث باللذة في كل ما تقصد اليه ، واما أن تكون غاية تتجه نحو المجتمع وتنطوي على الايثار وتنشد نوعا من السعادة والكمال يسير بها في طريق القصد .

والعدل يختار للنية من بين هذه الدوافع والغايات ، فالانسان الذي يعادل بين أموره ليختار الأمثل والأوفق انما يعادل عن نوع من الحرية في الاختيار ، ثم هو بعد ذلك يعدل في غايته بين نفسه وما تدفعه اليه من أثرة وبين بقية الغايات الأخرى وما تنطوي عليها من سعادة أو كمال .

فالعدل هو تخير في الغاية يميل نحو الأقصد والأمثل ، ثم هو بعد ذلك تحرر من كل الدوافع غير الذاتي منها .

فالعدل اذن هو فيصل في الدوافع بين الذاتي والخارجي ، وهو اذ يفصل بين النوعين انما يعدل الى النوع الذاتي ، فالعبرة في كل الأعمال هي بالدوافع الذاتية ، بما يجري في القلب من عزم أو نية .

والعدل كذلك فيصل في الغايات بين ما هو فردي منها وما هو اجتماعي وبين ما ينطوي على الأثرة وما ينطوي على الايثار ، وبين ما ينشد اللذة وما ينشد السعادة أو اكتمالها ، وهو اذ يفصل بين النوعين انما يعدل الى الغاية الاجتماعية التي تنطوي على الايثار وتتجافى عن اللذة الى السعادة والكمال .

والحق وما يتصل به من علم الظاهر وأعمال الجوارح هو كذلك فيصل في الأعمال بين ما هو فردي وما هو اجتماعي ، وبين ما ينطوي على الأثرة وما ينطوي على الايثار ، وبين ما ينشد اللذة وما ينشد السعادة والكمال، فبينما يعتبر الغاية الفردية باطلا يعتبر الغاية الاجتماعية حقا ويدعو اليها ولا يرضى الا بها . فهو من هذه الناحية يشترك مع العدل فيما يدعو اليه، غير أن الحق انما يعتمد في الدوافع على الدوافع الخارجية ، فينادي بالواجب ويدعو الى امتثال الأوامر والنواهي ، فهو ينحاز الى الدوافع الخارجية دون الذاتية ، وهو من هذه الناحية يباين العدل ، فالعدل انما يعتد بالدوافع الذاتية ويجعلها هي معيار التعاليم الخارجية .

الحق والعدل متكاملان اذن ينشدان غاية واحدة غير أن الحق يعتمد في تحقيقها على الدوافع الخارجية ، أما العدل فيعتمد على الدوافع الذاتية . وفي اتفاقهما يكون توافق أعمال القلوب مع أعمال الجوارح أو اتفاق النية مع العمل ، وفي اختلافهما يكون تباين أعمال القلوب عن

اعمال الجوارح أو تباين ظاهر العمل وشكله عن روحه ونيته ، والحق هو الحدود التى تضبط العدل ضبطا قويا محكما لكيلا يحيد فى طريقه أو يضل عن غايته ، والعدل هو المعيار الذى يزن ظواهر الحق كى لا تنطوى على غير ما يجب أن تنطوى عليه من الدوافع .

٢ ــ الوجدان الدينى :

٥٧ ــ والنية قد جعلت الدور الذى يقوم به الانسان فى تبين الحق الذى يهدف اليه وتحديده اكبر من ذلك الدور الذى كان يقــــوم به فى اتباع الحق الذى يحدده له الواجب أو اية سلطة خارجية أخرى ، فالانسان قد أصبح الى حد كبير هو الذى يحدد الحق ، وفقا لنزعة العدل التى فى نفسه فى جو من الحرية التامة ، لا أن يفرض عليه فرضا كما هو فى علم الظاهر أو فى علم أعمال الجوارح .

والدور الذى يقوم به الانسان فى تكوين النية ازاء الأعمال ، أو الدور الذى يقــوم به فى تكوين الحيـــاة الباطنة ازاء الأعمال الخارجيـــة هو ما نستطيع ان نسميه بتكوين الضمير الانسانى أو الأخلاقى ، وهذا الضمير انما يتكون تحت تأثير دافع ذاتى هو العدل أو الرغبة فى تحقيق العدل سواء كان ذلك فى نزعة الانسان الداخلية أو فى بسلوكه الخارجى ، أى فى موقفه من مشاعر نفسه ونزعاته ، وفى موقفه من المجتمع ، وفى موقفــه من الله .

وهذا العدل أو الدافع الذاتى الذى يدفع الى تكوين الضمير الانسانى أو الأخلاقى انما هو نزعة ذات وجهين : أما وجهها الأول فهو وجــدانى عاطفى ، وأما وجهها الآخر فهو عقلى نظرى .

والوجدان هو القوة الأولى الباعثة على تكون العدل فى النفس الانسانية ، وهذا الوجدان الذى ينحو نحو العدل ان هو فى حقيقة الأمر الا نزعات الانسان نفسه قد خضعت لرقابة العدل أو قد تحكم فيها العدل أو قــد أعمل الانسان فيها العدل والقصد .

فالوجدان الانسانى فى عنصره الأول ان هو الا عدل بين الانسان نفسه وبين الحياة الخارجية التى يعيش فيها ، هو عدل بين الانسان وبــين الطبيعة ، يعدل بين نفسه وبين ما يأخذه من الدنيا من أسباب الحياة ، فحرص النفس على الجمع وعلى الاستمتاع وعلى تهيئة أسباب الحـــاه والسلطان يسلك فيه مسلك القصد ليعدل فيه بينها وبين الحياة الخارجية ،

فالزهد والتقشف والتوكل ، والاعراض عن الجاه والسلطان ، والقصد فى الكسب والرزق هى جميعا مظاهر للعدل بين الانسان وبين ما يحيط به من الحياة الخارجية .

والوجدان الانسانى فى عنصره الثانى ان هو الا عدل بين الانسان نفسه وبين المجتمع الذى يعيش فيه فهو عدل بين الانسان وبين غيره ، هو عدل بين نزعتى الأثرة والايثار فى النفس الانسانية أو بين الأنانية وبين أخوة الايمان ، فالأخذ بالقصد فى النزعات الانسانية التى تتصل بالمجتمع هو أحد أركان الوجدان الانسانى أو نزعة العدل فى الانسان ، فالتجافى على الظلم والعدوان ، وبسط اليد بالمعروف والاحسان ، وكف الأذى واشاعة الندى والتزام العفة وكراهة الفسوق ورعاية الحرمات ، كل هذه مظاهر العدل بين الانسان وبين غيره من سائر الناس .

والوجدان الانسانى فى عنصره الثالث هو عدل بين الانسان نفسه وبين الله ، والعدل بين الانسان وبين الله هو عدل ذو ناحيتين : أما الناحية الأولى فهى عدل بين نفس الانسان وبين أوامر الله وتعاليمه أو كما يقول الترمذى « حق لله » والناحية الثانية هى عدل نفس الانسان وبين الله ، أما الناحية الأولى فهى ايثار لأوامر الله ونواهيه على نزعة النفس وهذه الأوامر والنواهى هى صورة من العبادة والطاعة وصورة من العدل الاجتماعى والزهد أو التقوى ، وأما الناحية الثانية فهى ايثار لجانب الله على النفس الانسانية ، هى نوع من الحب الالهى أو التقديس الدينى ، هى نوع من العاطفة الدينية القوية نحو الله تحمل الانسان ينخلع عن نفسه فهى عدل عن النفس الانسانية الى جانب الله .

والوجدان الانسانى فى عناصره الثلاثة الماضية ان هو فى حقيقة أمره الا نزعة مثالية تنبعث عن عاطفة قوية تكون وجهتها فى العنصر الأول نحو حب الكمال الانسانى والسمو بالشخصية الانسانية وتكون وجهتها فى العنصر الثانى نحو حب المجتمع وأفراد بنى الانسان وتكون وجهتها فى العنصر الثالث نحو الله والعالم الغيبى وايثاره بالحب والفناء على العالم الحسى .

فضمير الانسان أو الوجدان الذى تنبعث عنه نزعة العدل فى الانسان هو عاطفة قوية تكون نحو الدين أو الأخلاق أو المجتمع ، وهى ما يمكن أن يطلق عليها مع التجاوز اسم التصوف من ناحية أنه تهذيب للنفس الانسانية فى جميع نواحيها التى آثر الترمذى أن يطلق عليها اسم «العدل» ليعبر عن جميع النواحى التى تنطوى تحتها .

٣ ــ الحكمة :

٥٨ ــ والوجه الثانى لهذا الدفع الذاتى الذى يكون العدل فى الانسان انما هو الحكمة وهو الجانب العقلى أو النظرى من العدل ٠

والعنصر الأول فى الحكمة هو الحرية العقلية التى تنبعث عن استقلال الذات استقلالا عقليا فهى تجعل فى طياتها حرية النظر التى تنبعث عن حرية الارادة ، والأصل فى العدل هو حرية الاختيار بين الطريقين ،وهذا الاختيار انما ينبعث عن نوع من الحرية ، وهذه الحرية انما تتجلى بأجلى مظاهرها فى الناحية العقلية ، فهى ميدان النظر والموازنة والتحرى ، أما الناحية الوجدانية فهى متأثرة بنزعة عاطفية ، فعنصر الاستقلال الذاتى فى العدل وما يتصل به من حرية الارادة انما يرجع لناحية النظر العقلى الحر التى يقوم عليها العنصر الأول من عناصر الحكمة ، فالعدل انما يكتسب صفته الذاتية الحرة منها .

وفى طى الحكمة عنصر ثان ذلك أن كل نزعة وجدانية عاطفية انما تنتهى الى نوع من الوضع العقلى النظرى، أو بعبارة أخرى أن كل تجربة نفسية انما تنتهى الى نوع من الوعى العقلى ، كما أن كل حالة من الحالات النفسية انما تنتهى الى نوع من العقيدة ، فالحكمة بهذا المعنى هى ظاهرة عقلية لناحية الوجدان التى تكمن فى نزعة العدل ، فعدل الانسان بين نفسه وعدله بين الله انما يظهر تارة فى صورة وجدانية هى نوع من العاطفة الدينية أو التصوف أو الأخلاق ، ثم يظهر صدى هذه العاطفة آخر الأمر فى ناحية عقلية تكون صدى نزعة الايثار فى الانسان وحبه للمجتمع وحبه لجانب السمو والكمال فى النفس الانسانية ، ولجانب الذات الالهية فى الكون ، فالحكمة بهذا الاعتبار هى صدى الجانب الصوفى الوجدانى فى نزعة العدل .

وفى طى الحكمة عنصر ثالث يختلف عن العنصرين السابقين ، ذلك أن الحكمة تنطوى كذلك على العدل الى جانب الحق أو العلم التوقيفى ، فالحكمة وان كانت تقوم على حرية النظر والارادة الا أنها لا بد أن تنتهى فى آخر الأمر الى موافقة الشريعة والوحى الالهى ، والحرية التى تنطوى عليها الحكمة انما تخضع فى آخر الأمر لهذا التوجيه الذى يسير بها نحو ناحية الحق أو العلم الظاهرى ، والحكمة لابد أن تنتهى الى موافقة

الحق ، والعدل الذى تنطوى عليه الحكمة انما هو عدل الى جانب هـذا الحق فى ثوب من النظر العقلى الحر والسلوك الارادى الحر .

والعنصر الأول الذى تنطوى عليه الحكمة من النظر العقلى الحر قد يجعلها نوعا من الفلسفة والعنصر الثانى قد يجعلها نوعا من الأخلاق التى تقوم على النظر الحر ، ولكن هذا العنصر الثالث انما يقرب بينها وبين الاتباع والاقتداء ، ولذلك لم ير الترمذى أن يسميها فلسفة أو أخلاقا ، انما اطلق عليها لفظ الحكمة ذلك أن الحكمة هى نوع من النظر العقلى الحر يخضع آخر الأمر لجانب الاتباع أو الاقتداء . أو لعله نوع من المأثور والنقل يكتسى ثوب النظر العقلى .

وللحكمة عند الترمذى موضوعان : أما الأول فينصرف الى النظر فى الكون ، فينتهى الى نوع من النظرة الميتافيزيقية يحدد بها موقف الانسان من الحياة الخارجية ومن المجتمع ومن الدين ، وأما الثانى فينصرف الى الانسان فينتهى الى نوع من النظرة الأخلاقية يحدد بها موقفه من الحياة الخارجية والمجتمع والله ، فالحكمة آخر الأمر هى نوع من الميتافيزيقيا والأخلاق ، ولكنه نوع يخضع لسلطان ناحية الحق من نواحى المعرفة ، والعدل الذى تنطوى عليه الحكمة هو العدل لهذا النوع من الأخلاق والميتافيزيقيا الى ناحية الحق من نواحى المعرفة .

هذه هى الأركان الثلاثة التى يتكون منها العدل عند الترمذى نتبين منها أن العدل هو القوة الذاتية الحرة فى الانسان التى تسير بأعماله نحو ناحية الحق من نواحى المعرفة ، وهو من ناحية أخرى المعيار الذى به يحكم على أعمال الانسان اذا كانت فى جانب الحق أو مالت عنه ، ولذلك رمز له الترمذى بالقلب وجعل العدل على القلوب ، وموضوع العدل بهذا المعنى هو ما يعرف باسم أعمال القلوب ويتصل به التصوف والزهد والأخلاق الاجتماعية والحكمة « الفلسفة والأخلاق » ورياضة النفس الانسانية لخلق الشخصية المثالية ، كل ذلك ينطوى تحت حكمة العدل عند الترمذى ليكون الشعبة الثانية من شعب المعرفة .

العدل والجور فى اللغة :

٥٩ ــ ومادة « عدل» فى أصلها المادى الأول انما ترجع الى العدل بالكسر وهو نصف الحمل الذى يوضع على الدابة . وموازنة هـذا العدل بنظيره فى الجانب الآخر من الدابة هو المعادلة أو العدل ويقال عدله

يعدله وعادله اذا وازنه فى المحمل أو ركب نظيره ، واذا كان يوازن العدل فى المحمل شيء آخر يوضع ليوازنه وليستقيم به المحمل فهو عدل أى مثل ونظير ، وعدل المحمل الدابة أو العدل هو وضعه عليهـــا بحيث يستقيم ولا يسقط ، فاذا قام متوازنا عليها فقد اعتدل ٠ اى استوى على ظهرها وثبت ، فالعدل هو تسوية العدلين على الدابة ٠ وكل ما استقام فوق الدابة فقد اعتدل على ظهرها ، فالراكب يعتدل فوق ظهر دابته اذا قام واستقر، والمحمل يعتدل فوق ظهر الدابة اذا عدل عليها حتى يستقيم ويستوى، فالعدل بهذا المعنى هو الاقامة والاستقرار على أساس من المســاواة والموازنة ، أو هو نوع من الموازنة بين العدلين أو النظيرين ليستقرا ويقـــوما فى وضعيهما .

ومن هذه الموازنة المادية بين عدلى الحمل أتت الموازنة المعنوية فى الامور ، فالعديل هو النظير اطلاقا ، ومعادلة الشيء بالشيء أو الأمر بالأمر هى موازنته به ليكون نظيرا له أو رجيحا له ، فاذا عادله به فعدله فقد وازنه به فرجحه أو مال به ، ومن هنا أتى العدل بمعنى الميل الى جانب ايثاره على الآخر ، وأتى العدال بمعنى التروى بين الأمرين ليرى أيهما يعـــدل الآخر وقيل يعادل فلان الأمر اذا ارتبك فيه ولم يتبين اى جانبيه يعدل الآخر وكان المعدل هو المصرف الذى يعدل اليه اذا رجحت كفته ، فيقال لا معدل ولا مصرف له . اذا لم يتبين طريقه الذى ينصرف اليه ، وكان العدل كذلك هو الانصراف بالارادة عن الشيء أو الى الشيء ، فعدل فلان عن الأمر أو عدل الفحل عن الضراب أى تركه ومال عنه ، وعدل فلان الى كذا اى آثره وانصرف اليه .

ومن العدل أو التسوية المادية بين العدلين ليستقرا على ظهر الدابة أتت التسوية المعنوية للامور بالتناسب بينهما . فاعتدال الحمل على الدابة هو التناسب بين عدليه وهذا التناسب فى كم فكان كل تناسب بعـــد ذلك فى كم أو كيف اعتــدالا ، لأن من شـــأنه أن يقـوم على تســوية أو مناسبة ٠ وذلك الاعتدال فى الحمل من شأنه أن يجعله قائما مستقرا على ظهر الدابة ، فكان الاعتدال كذلك والتناسب فى الأمور المعنوية من شأنه أن يقيمها ويسندها فكان الاعتدال أن يقوم معتدلا قائما لتناسب أجزائه فى كم أو كيف .

هذه هى المعانى الأولى للمادة ترجع الى الموازنة والاقامة والتناسب، ولكن هذه المعانى قد تطورت بعض الشيء فاتسع معنى بعضها ليشـــمل عناصر جديدة ، وتطور معنى البعض الآخر ودخلت معان أخرى جـــديدة.

مفهوم المادة ، ذلك أن هذه المادة كانت تقترن دائما فى حياتها معنى مترادفاتها أو بمعنى نقيضها فأثر ذلك فى مفهومها ٠

وأول مرادف لمادة « عدل » هو مادة « قسط » وهى شديدة الصلة بمادة « قسم » التى تشترك معها فى اكثر حروفها ومعانيها فهى تدور حول القسمة والتســـوية ، فالقسط هو النصيب والقسم من الشىء ، هو مكيال يقسم به الشىء أو هو ميزان يســـوى بين أقسامه ، وتقسط القوم الشىء اذا اقتسموه بالتسوية ٠ فالقسط هو القسمة بالتسوية وهو العدل أيضا ، فكان العدل اذا نظرنا اليه من زاوية مرادفه هذا هـــو القسمة من التسوية ، قسمة مجردة عن معنى التناسب انما تقوم على التسوية التامة ٠ واذا تجردت هذه القسمة عن التسوية فهى شىء آخر ، فيقال أقسط الرجل لازما أو تقسط متعديا ، اذا قسم بالسوية ، ويقال قسط اذا قسم على غير سوية فمال وظلم ٠

والمرادف الثانى لمادة « عدل » هو مادة «قصد» ٠ والأصل فى القصد هو الاصابة والأم فيقال أقصد السهم اذا أصاب مكانه ولم يخطىء فقتـل وأقصدت الحية اذا لدغت فقتلت مكانها ، فالقصد هو الاصابة التى لا تخطىء مثل الحق من حقه وحاقه ، وهذه الاصابة لا تكون الا عن تسديد واستقامة، فكان القصد هو استقامة الطريق والأم وكان أيضا قسمة الشىء وشطره اذا أقصده ، فالقصد هو قسمة فى الشىء المقصود ، وهو القســـمة فى الشىء المقصود ، وهو القسمة والاستقامة فى الطريق الذى يسلكه اليه ، وهو الاستقامة فى الأم والاتجاه .

والقسمة فى الشىء المقصود يتصل معناها بالمرادف الأول وهـــو القسط والقسمة ، ولكن القسمة فى الطريق الذى يسلك الى الشىء المقصود هو عنصر جديد يضاف الى معنى العدل .

أما استقامة الطريق والأم فهو العنصر الأول فى الاقصاد بمعنـــى الاصابة ، وهو لا يكون الا عن تحر ــ تحر للمقتل الذي يقصد اليه وتحر للطريق الذى يسلك فيه ، فالعدل اذا نظرنا اليه خلال هذا المعنى فهـــو بلوغ الى غاية محددة هى قوام الأمر خلال طريق هو أقوم الطرق بل هو الطريق الوحيد اليها ، فهذا المعنى يضيف الى معنى العدل عنصر الغاية والهدف الذى يقصد اليه العادل والذى يتحرى الوصول اليه .

والقصد بمعنى اصابة المقتل انما يدعو دائما الى الاقصاد فى ارسال السهام ، فالضربة المقصـــدة انما هى ضربة واحدة والسهم المقصـــد انما

هو سهم واحد ، واذا اقصد السهم فلا داعي لارسال غيره ، فالاقصاد هو التحرى لارسال السهم المقصد ، ولا يكون ذلك الا عن استعداد خاص فى الرامى من شأنه أن يجعله متحريا للهدف متبينا للطريق ، وهذه الملكة وهذا الاستعداد هو الاقصاد .

والقصد بمعنى الاقتصاد هو أن يوفر على نفسه مالا داعي له ،فالعدل اذا نظرنا اليه خلال هذا المعنى كان هو القصد ضد الافراط ، فانما الافراط هو الذى يدعو لأن يخطىء الانسان العدل الذى يهدف اليه ، أو عن طريق العدل الذى يجب أن يسلك فيها ، فالعدل هو الاعتدال او الاقتصاد فى الشهوات لأنها هى التى تضل عن طريق الغاية التى يقوم بها الأمر ، كما ان القصد هو محاولة الاقتصاد ما استطاع بتحرى الطريق والغاية تحريا واضحا .

وما يقصده الانسان من الشيء هو الهدف الذى يرمى اليه ، وهو ما يقوم به الشيء وهو ما ينظر اليه المقتصد دون سواه ، وهو مرمى المجرب الماهر ، وكذلك المقصدة هى المراة التى تعجب كل رجل ، أو هى صبوة المقتصد من بين النساء ، وكذلك العدل هو مقصد المجرب المقتصد من بين الأمور أو هو صبوة المقتصد من كل ما يعرض له ، فالعدل هو القصد وترك الافراط ايثارا لما يصبواليه من غاية .

ونقيض العدل هو الجور وهو ضد العدل والقصد والقسط . والأصل فى مادة « جور » هو السقوط وعدم القيام . يقال جور فلان فلانا اذا صرعه ، ويقال جور البناء اذا قلبه ، ويقال تجور الشخص اذا سقط واضطجع ، فالأصل فى المادة هو السقوط(١) ، فاذا لم يعدل العدل على الدابة فقد تجور واذا لم يعتدل الراكب على الدابة فقد تجور ، واذا جور العدل فقد قلبه ولم يعدله واذا جور البناء فقد قلبه ولم يقمه واذا اقامه فقد عدله فاعتدل .

ومن هنا اضيفالى معنى العدل القيام وهو ضد السقوط سواء كان هذا القيام اعتدالا او موازنه بين العدلين ، ومن معنى الاعتدال بمعنى القيام جاء العدل بمعنى التقويم . فالشيء القائم اذا لم يكن معتدلا مقوما

---

(١) يرى الراغب الاصبهانى الأصل فى المادة هو القرب فقيل جار عن الطريق باعتبار القرب ثم جعل ذلك أصلا فى كل صفة منه الجور ، ومنها جائر أى عادل .

فقد مال وسقط ، واذا أريدقيامه فوجب عدله فكان العدل بمعنى الاقامة والاستقامة وكذلك الطريق اذا استقام فقد اعتدل وقصد الى الهدف وكان فيه الاستقامة والأم واذا اعوج أو انحرف فقد مال ، وان كان لا يسقط فكان العدل بمعنى الاستقامة اطلاقا وعدم الميل أو الانحراف .

والمجاور هو المقيم فى موضع سقوط الشىء اذا سقط أو هو الذى يجير الشىء عليه اذ جار أى يقع عليه اذا وقع ، والمستجير هو المقيم فى كنف سقوط الشىء ، فالمستجير بالحائط هو المتحصن وراءه فى مجال سقوطه ومن هنا جاء الجوار بمعنى الاقامة فى الجناب والكنف أو بمعنى الاقامة فى الحماية . وكان المستجير هو الذى يطلب الجوار والمجير هو الذى يجير عليه . ثم كان بعد ذلك الشريك فى التجارة أو فى المعانى أو الحليف والناصر .

والمجير على انسان انما هو يحميه والمجار عليه يكون تحت رحمته فكان الجور بمعنى الظلم أو الحماية الجائرة واذا جار عليه فقد تعدى حدوده التى كان يجب أن يقف عندها فى الجوار بمعنى الحماية أو فى الجوار بمعنى الجنب ، فالجار يجور على جاره والشريك على شريكه والحليف على حليفه والناصر على منتصره فكان ذلك جورا والقسمة بالسوية والوقوف عند الحد والعرف هو العدل .

والنقيض الثانى للعدل هو الظلم والأصل فى المادة « ظلم » هو ذهاب ما يقوم به الأمر أو بعضه فالظلمة هى ذهاب النور والظلم هو النقص من الشىء ولم يظلم منه شيئا اى لم ينقص منه شيئا والظلم هو وضع الشىء فى غير موضعه فينقص منه فاذا حفر الأرض فى غير موضع حفرها فقد ظلمها واذا نحر البعير من غير داء فقد ظلمه ، فالظلم هو الذهاب بالشىء لا يكون تمام الأمر وقوامه الا به ، وهكذا كان الظلم هو التنقص من الحق وكان العدل هو الاستيفاء كاملا غير منقوص .

فالعدل اذن من جملة هذه المترادفات والأضداد هو القسمة بالسوية وهو الموازنة وهو الاستقامة وهو العمد وهو الاستكمال والاستيفاء وهو التناسب والاقتصاد وهو عدم الافراط أو التطرف وهو التوسط واختيار الأمثل .

العدل والجور فى الاصطلاح :

٦٠ — والمعنى الأول للعدل فى الاصطلاح هو اقامة قانون المجتمع سواء كان هذا القانون مستمدا من العرف الاجتماعى أو الشريعة

الدينية أو التشريع الوضعي ، وهو في هذه جميعا انما يكون بمعنى واحد وان كان يختلف موضوعه بين السعة والتحديد ، فالعرف الاجتماعي يشمل أكثر من القانون الوضعي والشريعة الدينية ، وكذلك الشريعة الدينية فان موضوعها أوسع من موضوع التشريع الوضعي غير أن موقف العدل منها جميعا انما يكون موقفا واحدا ، وهو اقامة هذا القانون في المجتمع الذي يعتمد عليه .

غير أن هذا العدل القانوني لا يعرف كونه عدلا الا بالعرف الذي يقوم عليه القانون ، أو بالشرع الذي يعتمد عليه ، أو بالوضع الذي يحدده ، وهذه جميعا تختلف من بيئة لأخرى ومن زمن لآخر باختلاف البيئة أو العقيدة أو الجماعة ، أو بدخول النسخ والتعديل ، ومعنى هذا أن العدل لا يعرف كونه الا باصطلاح خاص يضاف اليه ، فما يكون عدلا في بيئة قد لا يكون عدلا في أخرى غير أن العدل هو اقامة ما اصطلح أهل كل بيئة عليه على انه العدل .

فتحديد العدل اذن انما يرجع في أمره الى شيء سابق ، وهذا الشيء اما ان يكون المجتمع أو الدين أو الطبقة من المجتمع التي تتولى عمل التشريع .

والعدل في المجتمع الذي يعتمد على القانون هو صيانة حقوق الافراد من اعتدائهم بعضهم على بعض ومطالبة كل منهم بواجباته نحو الآخر ، سواء كان ذلك في المال أو الدم أو العرض أو وحدة الجماعة العامة ، وهو كذلك أيضا في المجتمع الذي يعتمد على الشريعة الدينية غير انه يزيد عليه مطالبة الافراد بأداء واجباتهم نحو الله أو السلطة العليا في الكون ، وهو كل هذا أيضا في المجتمع الذي يعتمد على العرف غير أنه يزيد على ذلك مطالبة الافراد بأداء واجباتهم نحو أشياء أخرى كثيرة يحددها عرف الجماعة التي يعيشون فيها ، منها الأخلاقي ومنها الاجتماعي ومنها الاسطوري ومنها الديني الغيبي ومنها ما يقوم على السحر والايمان بالأسرار والمستورات الغيبية . فالعدل في كل هذا اصطلاحي وأن كان يختلف من بيئة لأخرى الا أنه يتفق في أنه يفتقر في تبيينه وتحديده الى نوع من الاصطلاح والتحديد .

غير أن هناك نوعا آخر من العدل هو العدل المطلق الذي يحسه الانسان بفطرته ويميزه بعقله ، وهذا العدل لا يفتقر في معرفته الى اصطلاح أو تحديد فهو بين في كل نفس حسن في كل عقل ، وهو عند اهل كل بيئة

وأهل كل زمان ثابت لا يتناوله الاختلاف أو النسخ أو التغيير ، ومن ذلك مثلا عدم اعتداء الانسان على من لا يعتدى عليه واحسانه لمن يحسن اليه ، وايمانه بنوع من الواجبات والالتزامات نحو غيره ، هذا هو العدل المطلق وهو عدل فطرى فى النفس الانسانية .

وهذا العدل قد يشمله المعنى الاصطلاحى فى بعض الأحيان فكل بيئة وكل مجتمع انما يحاول أن يسير بعدله الاصطلاحى أو قانونه نحو هذا العدل المطلق أو العدل الفطرى فهو أبدا فى تعديل وتبديل وتغيير أو فى تبسيط وتحرير وتنسيق كى يسير بقانونه نحو العدل المطلق، فالعدل قد يطلق فى الاصطلاح فى بعض الأحيان على محاولة اقامة التشريع القانونى على أسس من العدل الفطرى المطلق ، وان كان العدل الفطرى فيما بعد ذلك يشمل معنى أوسع من معنى القانون أو التشريع أو العرف .

وهذا العدل المطلق هو فطرة متأصلة فى النفس الانسانية دعا الايمان بها الى وجود معنى ثالث من معانى العدل قد يطلق اصطلاحا فى بعض الميادين وهذا العدل هو العدل الالهى ، فالعدل الالهى هو جريان مقتضى الحكمة فى اخراج الأمور وفق هذا العدل المطلق ، وهذا العدل المطلق فى هذه المرة هو غير العدل الفطرى المستقر فى النفس الذى يميزه الانسان بغريزته ، ولكنه عدل مطلق مستقل عن كل شىء ، ولكن يدركه الانسان أو يحسه بعقله وهو بهذا المعنى يكاد يلتقى بمعنى الحق .

وهذه هى معانى العدل عامة غير ان الترمذى فى اطلاقه للعدل انما يضع الجور نقيضا له وفى تحديده لهذا النقيض انما يخصص معنى العدل تخصيصا ما ، فيجب علينا اذا عرضنا لتبين معنى العدل فى الاصطلاح أن نتبينه على ضوء نقيضه الذى يعنيه الترمذى .

الجور هو نقيض العدل فى الاصطلاح ، ولكنه نقيض اخص من النقيض الآخر وهو الظلم ، فالظلم هو وضع الشىء فى غير موضعه المختص به اما بنقصان أو بزيادة واما بعدول عن وقته ومكانه . فاعطاء الحق ناقصا ظلم واعطاؤه زائد ظلم أيضا ، ولكن الجور هو اعطاء الحق ناقصا فحسب، والظلم قد يكون عن خطأ أو عدم تثبت أو اضطراب فى البصيرة ، ولكن الجور لا يكون الا عن دافع شخصى خاص وعن عمد وغرض ، فالجائر يجور على حق غيره لنفسه وهو على علم بذلك ، والظلم كالعدل فى موضعه قد يكون شيئا بعيدا لا يتصل بالنفس وليس للانسان مصلحة فيه ، فالقاضى يحكم بين المتخاصمين فى جناية من الجنايات ولا ينشد غير العدل ،

فيصيب أو يخطىء فيكون عادلا او ظالما عن غير عمد ، أما فى الجور فله مصلحة قريبة تحركه ودافع نفسى ، فيعطيها ويحيد عن الطريق ويعلم أنه انما يعدل عن الحق ، فالظلم قد يكون عن غير معرفة أو وعى ، ولكن الجور على غير ذلك عن وعى وادراك تام وفساد فى الضمير ٠

فالعنصر الاخلاقى فى الجور واضح بين اوضح منه فى مفهوم الظلم ، فالدوافع النفسية والعمد وفساد الضمير كل هذه هى مخصصات مفهوم الجور من معنى الظلم ، ووجود العنصر الأخلاقى فى معنى الجور انما يجعل الجور نقيضا للعدل المطلق قبل كل شىء ، فالعدل المطلق هو العدل الذى يحسن فى الفطرة بنفسه ، ففساد الفطرة والضمير مع العمد واطاعة دوافع النفس انما هو هدم للفطرة السليمة التى يعتمد عليها العدل ، واذا كان الجور بعد ذلك نقيضا للعدل الاصطلاحى فانما هو نقيض له تبعا، فنقيض العدل المطلق هو نقيض العدل الاصطلاحى الا ان يكون قد بنى على هذه النزعة الجائرة ٠

وبعد ٠ فنرى أن تخصيص الترمذى الجور نقيضا للعدل دون غيره من الأضداد انما يدل على أنه انما يقصد الى تحديد معنى خاص دون غيره من المعانى ، أما هذا المعنى فهو العدل المطلق الذى يدركه الانسان بفطرته ٠

ا ــ الفرق بين معنى العدل عند الترمذى وبين معناه فى اللغة والاصطلاح :

٦١ ــ العدل عند الترمذى هو المرحلة التالية بعد الحق من مراحل الانتقال من الظاهر الى الباطن ٠ فالأصل فيه أن يتجافى عن الحدود الظاهرة والشكل الخارجى الى نوع من الحقيقة تكمن وراءها فى حدود الباطن وميدان الحقيقة ، والعدل بعد ذلك على القلوب والحق على الجوارح فالعدل اذن هو الاتجاه الى أعمال القلوب دون الوقوف عند أعمال الجوارح ٠

والعدل بمفهومه الاصطلاحى واللغوى عمل من أعمال الظاهر والجوارح فطوائف العلماء المختلفة من غير أهل الباطن انما يعرفون العدل ، يعرفونه فى حدوده الظاهرة وفى شكله الخارجى دون أن تكون له ناحية باطنة أو حقيقة أخرى خفية يعتمد عليها كتلك التى يهتم بها الترمذى ٠

والعدل عند أهل الظاهر لا يكون رمزا أو دلالة على درجة من درجات الترقى النفسى التى يتقدم فيها الانسان نحو المعرفة ، فهو عند الترمذى

درجة من درجات المعرفة أو بعبارة أخرى درجة من درجات التربية الصوفية ، ومقام من مقامات القربة الى الله في الدرجات .

العدل في الاصلاح هو اقامة قانون الجماعة أو عرفها ، وهذا القانون أو العرف مهما تكن صفته أو خصائصه فهو انما يريد أن يتجه دائما نحو غاية من العدل النظري يعتمد على فطرة العدل في الانسان أو على عنصر العدل المطلق ، وسواء استطاع ان يحقق هذه الغاية التي يتجه اليها أو وقف دون ذلك فمازالت هذه الغاية هي معيار العدل التي تبين مقدار ما ينطوي عليه من مقومات العدل الحقيقية المطلقة .

وأول عناصر هذه الغاية التي تقوم بها ويتحقق بها العدل النظري أو المطلق الذي هو سر العدل الاصطلاحي هي المساواة المطلقة كما استطاع أن يكشف عنها أهل الظاهر ، فالعنصر الأول في العدل النظري هو المساواة في كل شيء في الحقوق والواجبات وفي مختلف أنواع الحقوق والواجبات . ومعنى ذلك أن العدل الاصطلاحي بما ينطوي عليه من عدل نظري أو مطلق انما يهدف نحو تحقيق المساواة التامة بين جميع افراد المجتمع أو بين جميع أفراد الجنس البشري في كل شيء .

والعنصر الثاني من عناصر هذه الغاية التي يتحقق بها العدل النظري أو المطلق هو اقامة الثواب والعقاب أو هو تحقيق الجزاء والقصاص على قدر المثوبة أو الجناية دون تفريط أو افراط . فلكل ذنب عقوبته التي يجب أن تستوفى ، ولكل خير جزاؤه كاملا غير منقوص .

واقامة الثواب والعقاب هو عنصر يرجع في أصله الى فكرة المساواة أيضا غير أنها مساواة لجميع أفراد المجتمع أو لجميع افراد الجنس البشري أمام القانون ، فالعنصر الأصلي في العدل اذن هو المساواة بجميع معانيها ومقوماتها .

والمساواة بهذا المعنى هو امر ظاهري يسير لتحقيق خفيف المئونة ، ولكن هل يحقق بعد ذلك معنى العدل عند الترمذي أو يختلف دون ذلك .

ليست المساواة المطلقة هي العدل عند الترمذي ، وليس القانون أن التشريع هو العدل عند الترمذي بل هو شيء وراء كل ذلك وراء القانون هو شيء قوامه القلب أولا .

المساواة قد لا يتحقق بها العدل في كثير من الأحيان ، وكذلك الثواب والعقاب ، وانما يتحقق بها عدل ظاهري يقتنع به من لا يستطيع أن ينفذ

الى غور الامور ، وأما قوام العدل عند الترمذى فهو المســاواة فى الباطن أو فى أعمال القلب وان خالف ذلك المساواة الظاهرة •

يكون للوالد ولدان يحوطهما بعطفه وحنوه لا يميز أحدهما عن الآخر ، ولكن تقضى الطبيعة أن يعنى بأصغرهما أكثر من أخيه ليمهد له من أسباب الحياة ما يسر لأخيه ، ولكن مظاهر هذه العناية تفقد كل معنى المساواة الظـــاهرة ، فهى ميل الى أحدهما دون الآخر ، فهى جور بين فى نظـــر أهل الظاهر ، وهى عدل وان خالف اصول المساواة التى يحرص عليها أهل الظاهر ، فالأمور بمراميها وغاياتها ، فالترمذى لا يعنى بما يحدث ما هو ، ولكنه يعنى بما يحدث كيف يحدث وبما الدافع عليه ؟ . فالدوافع وهى على القلوب هى مدار العدل .

والأب يكون مطلق التصرف فى مال ولده اذا احتـــاج ، ولكن هـــذه الحاجة يحددها قلب الاب بين عطفه على ابنه واقتصاده فى شهوات نفسه ، وبين حاجته الى الارتفاق فى حياته ، فاذا كان ما يأخذه انما يأخذه جشعا ونهما وتفسحا فى دنياه العريضة فهو لا يأخـذ عن حاجة ، وانما يأخذ عن حرص ، وان كان يبدو على ظاهره دواعى الحاجة للارتفاق وتدبير الحياة ، فالمدار على القلب أولا .

والشارع حين فرق بين الأخ وأخته فى الميراث فجعل لها نصف ما له انما عدل عن التسوية الظاهرة التى يظن بها العدل الى العدل الحقيقى فى العطف بينهما فأوجب لها عليه وعلى غيره ما لم يوجبه عليها عوض هذه التفرقة فى القسمة الظاهرة .

فالأصل عند الترمذى اذن هو القلب فهو مدار العدل • والعدل عنده على القلوب دون الجوارح .

واذ أتى ذكر القلوب والجوارح فيجب أن ننبه الى أن العدل عنـــد الترمذى الذى يعتمد على أعمال القلوب دون اعمال الجوارح هو شىء آخر يختلف عن فكرة « أعمـال القلوب وأعمال الجوارح » عند المحاسبى الذى يعتبر أول من استعمل هذا الاصطلاح ، فأعمال القلوب والجـوارح عنده وعند الصوفية البصريين شىء آخر يختلف كل الاختلاف عن فكرة العدل عند الترمذى أو فكرة أعمال القلوب والجوارح عنده •

أعمال القلوب عند المحاسبى نوع من أعمال الظاهر التى تدخل تحت شعبة الحق عند الترمذى غير أن العضو الذى يقوم بها وهو القلب ليس من الوضوح والظهور بحيث يهتدى الى اعماله فى يسر كما يهتدى لأعمال

الجوارح الظاهرة ، فللقلب كسب كما للجوارح الظاهرة غير أن كسبه يخفى على غير البصير ، فلايمكن ادراكه الا عن تأمل ومتابعة وتحر ، ولذلك تتبع المحاسبي هذه الأعمال ليكشف عنها وليضعها ضمن أعمال الجوارح ، فللقلب خائنة كما للعين خائنة ، وللنفس خدع تجرها الى المحظور كما تجر الجوارح اليه أيضا . فاذا كان الفقه قد اتخذ موضوعه أعمال الجوارح الظاهرة ، فأعمال القلوب والجوارح عند المحاسبي انما تتخذ موضوعها أعمال القلوب والأعضاء الباطنة لتتبين منها ما يكون حلالا أو حراما ، فالبلاغة مثلا هي اظهار غامض الحق ، وهي أيضا تصوير الباطل في صورة الحق ، فمن البلاغة ممدوح ومذموم ومن العي ممدوح ومذموم أيضا ، فالاطالة في البيان تشقيق في الكلام وان من البلاغة تبهيتا وتشديقا وثرثرة وفيهقة فالاسراف في البيان مذموم والتقصير مذموم أيضا ، وانما الممدوح من الأمر التوسط فيه(١) .

وكذلك النظر الى المرأة منه ما يحل ومنه ما يحرم وخدع النفس فيه كثيرة تحتاج الى بيان فغض الطرف عن نظر الفجاءة من اشاحة الوجه ببطء أو من التحول بهدوء يمكن من اقرار النظر . وشغل البصر عن المنظور اليه يداخله الخدعة اذا كان يتلهى عن المنظور اليه بثوبه أو ملبسه او ما يتصل به فانه يجر الى النظر أيضا ، وكذلك فيمن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر فانه يريد أن يأمر المنظور بالمعروف وهو في ذلك مدفوع بشيء آخر يريد أن يقضي منه وطر نفسه ، وكذلك محاولة النفس نظر الفجأة بتطلعها نحو ناحية ينتظر أن يمر بها المنظور أو يسمع من ناحيتها صوته أو محاولة النفس نظر الفجاءة بالمشي وراء المنظور ، أو باستغلال بعض الحالات التي لابد من النظر فيها ، كشهادة أومبايعة أو ما الى ذلك (٢) فكل هذه أعمال من أعمال النفس أو القلب يجب فيها ما يجب في أعمال الجوارح غير أن الناس تغفل عن ذلك فهو ينبه اليها .

أما أعمال القلوب عند الترمذي فهي تختلف عن ذلك كل الاختلاف فلم يكن يعني ما ذهب اليه بعضهم من استقصاء أعمال القلوب مع هذه الدقة والعناية بل كان يعيب ذلك ويندد به . « وجعلوا عيوب النفس علمهم وحديثهم فبقوا مع هذا الحديث ومع الاستقصاء على أنفسهم في طلب العيوب واستخراج مكامنها تكايسا وتحذلقا في الكلام فوقعوا في ظلمة الاغترار هذا علمهم ورأس مالهم فلا يزالون الشهر والدهر ينقرون

(١) المسائل المكنونة ٢٦٢ .   (٢) المرجع نفسه ٢٨٤ .

ويبحثون عن خـــدع النفس فى باب المعرفة وفى شان الوصول الى الله تعالى ، فيقولون هذا عيب وعلمك بهذا العيب عيب والتفاتك الى هذا العلم عيب ، كلام مسلسل كأنه من كلام الشـــياطين يغترون ويغـــرون الناس بأن هذا دقيق كلام العارفين . فلو ان انسانا قعد فتفكر فى خبث النفس ودهائها وكلمـا اطلع على خبث فى مكامنها اتخذه علمـا وكتبه ، فلا يزال هذا شأنه عمره اذن لملأ بيته ودنياه كتبا وقولا وبقبقـة وهو فى غرور عظيم قد عجـــز عن النظر الى منن الله تعالى والى اختيـــار الله والى علم تدبيره (وغفل) عن علم الله ، ذاك علم المنفردين الواصلين اليه والمتصلين به وهذا يريد أن يصل الى الله رجولية واقتدارا » (١) .

فأعمال القلوب عند الترمذى ليست هى خدع النفس أو القلب وجعل ذلك علمـا وكتبا انما هو شىء آخـر غير العلم والكتب هو شىء آخر غـير الوصـــول الى الله رجولية واقتدارا ، هو بعث الحيـــاة فى القلب ونفخ الهداية فيه ، لا تتبعه واحصاء مداخل الشيطان اليه ، فالترمذى انما يطلب الايمان فى القلب ثم لا يضره بعد ذلك ما يأتى القلب ، وأما المحاسبى فيحاسب القلب على أعماله وخطواته دون أن يهتم كثيرا بعقده أو ايمانه فالترمذى أولا وآخرا لا يهتم بما يحدث ما هو ؟ وماذا يكون ؟ ولكن الذى يعنيه هو كيف يحدث ما يحدث ؟ وأما المحاسبى فانما يهتم بما يحدث لذاته ، ولا يعنيه ـ شأن مدرسة البصرة ـ تبين كيف يحدث ما يحدث .

الثواب والجزاء عند الترمذى على قدر القلوب لا على قدر الأعمال ، ومعنى ذلك ان مفهوم العدل عند الترمذى غير مفهوم العدل عند أهل الظاهر فقد يغفر الله لعبد بفعل واحد بل بخلة واحدة جميع ذنوبه ، وقد لا تضر الذنوب مهما كثرت مع قلب مؤمن ، أما أهل الظاهر وأهل البصرة بوجه خاص فالحساب عندهم بالأعمال ومن الذنوب ما لا يغفر مهما يكن شأن القلب . فعدل أهل الظاهر وعدل أهل البصرة غير عدل الترمذى ، فالمغفرة عند الترمذى تكون بالعبـــودة ، وقد تدرك هذه العبودة الانســـان فى آخر لحظةمن حياته برغم تخليطه ، وهذه العبودة تكون عن المعرفة بالله وعن الهرب بالنفس والرهب بالقلب ، فاذا كان الانسان من أصحاب السعادة فأصابه حظ من الخشية كشف عنه الغطاء وشرح الصدر بالنور ولو لحظة ، فاذا فعل فعـــلا فى هذا الوقت من أفعـــال العبودة ككلمـــة الاخلاص أو الهرب بالنفس غفر الله له(٢) » ...

---

(١) كتاب الأكياس ٩٥ ، ٩٦ .

ومفهوم العدل فى اللغــة انما يكشــف لنا عن نوع آخر من العدل العملى يختلف عن كل من العدل الاصطلاحى والعدل الترمذى ، فمفهوم العدل فى اللغة انما يكشف لنا عن معنى العدل عند العرب فى جاهليتهم هذا العدل الذى يأخذ صورة عملية قبل كل شىء . فهو اقامة الأمور وتسييرها غير متقيد فى ذلك بشىء الا بهذه الغاية ، وما تقوم به الأمور وتسير به احسن قيام وايسر سير فهو العدل الذى ليس بعده عدل ، فهو عدل يستشف الضرورات ويقرأ الملابسات ويرسم طريقه قويما سهلا غير متقيد بشىء من المبادىء أو الأصول سوى الوصول الى الغاية .

اختصم أحــد الأعراب الى عمر فى شــأن اهانة لحقتـــه من جبلة بن الأيهم وقد كان حديث عهد بالاسلام فاقتضى عدل عمر أن يقتص منه الاعرابى بمثل ما أهانه لم يعــرف فى ذلك عمر شريفا أو غير شريف ، ولكن كبر ذلك على جبلة بن الأيهم ففر وارتد وذهب يستعدى الروم على جماعة المسلمين ، أما ما فعله عمر فهو العدل المثالى كما تنص عليه الأصول والمبادىء النظرية ، وأما العدل العملى فقد يرى أن الأمور كانت تقوم أحسن قيام بأيسر من كل هذا فالأعرابى كان يكفيه عمــا لحقه دية أو صلح أو اعتذار وقد كان يجد مصلحته فى ذلك أكثر مما يجدها فى الاقتصاص من هذا الملك . وقد كانت نفس جبلة تطيب بأية دية أو غرامة مهمــا عظمت اذ كانت ستدفع عن نفسه هذه الاهانة التى لا يصــبر على الامتثال لها ، وقد كان الخير لجماعة المسلمين أن يجنبوا عواقب ارتداد مثل جبلة كما كان الخير له أن يؤلف قلبه اذ كان حديث عهــــد بايمان ، فالعدل العملى كان يجد طريقه ميسورا ممهدا فى صلح أو دية أو اعتذار ، ولــكن شاء عمر أن يلزم العدل المثــالى ولو لم تكن الأمور لتســير به أو لتقوم به .

فهدف العدل العملى هو تسيير الأمور بأيسر ما تقوم به فهو يهدف دائما لرأب الصدع وجبر الثلم ، ولذلك عرف الصلح مكان القصاص والدية مكان الحدود كما عرف للناس أقدارهم التى أقرها لهم العرف ومبادئهم التى سنتها لهم بيئتهم ، وفى حدود ذلك يشق العدل طريقه ، ومعنى ذلك أن العدل العملى انما يحكم بالعرف كما يحكم فيه بحكم قــد يحكم فيه بحكم لآخر لاختلاف الملابسات والظروف فــدية الشريف غير دية غيره ، والطمع فى الشريف غير الطمع فى غيره وما يكفله العرف لانسان قد لا يكفله لغيره .

والعدل الترمذى أمام العدل العملى لا يعترف به غير أنه لا ينكره أيضا • فالعدل الترمذى يريد أن يرد الأمور الى نصابهـا ، ولـكنه الى جوار ذلك لا يتغير بمظهر خارجى فالدية قد لا تكون كافية فى أن يندم المعتدى على ما جنت يداه ، وقـد تكون الدية بعد ذلك فضـلا اذا كان المعتدى قد تاب بقلبه وأناب ، فالحكمة فى القصاص وفى القانون أن تثوب القلوب الى ما يجب أن تثوب اليه ، وقد يحدث هذا بدون قصاص وقد لا يجدى معه قصاص فالعبرة أولا وآخرا بحالة القلب بندمه أو توبته أو عقده .

العدل الترمذى يعمد دائما لايثار الجماعة على الفرد ويطلب دائمـا من الفرد أن يضحى بنفسه من أجل الجماعة أو من أجل أخيه ، فهو يشترط دائما التعاطف والتراحم والمودة والأخوة وأما العدل العملى فانما يضع الفرد فوق الجماعة ولا يعطى ما يعطى الا قسرا واضطرارا .

والعدل العملى لا يتقيد بمظهر أو بقانون خاص ، فقد تصلح الأمور فى وقت بغير ما تصلح به فى وقت آخر ، فالأصل فيه القاضى لا القانون ، وكذلك العدل الترمذى لا يعرف قانونا ولا مظهرا خارجيا ، فالأصل فيه العارف أو القلب الذى يقوم من الانسان مكان القاضى فى رد الأمور الى نصابها .

والعدل العملى يحمل معنى أخلاقيا تقوم به الأمور ، فهو يعنى القصد وعدم الاسراف أو الافراط وعدم الاندفاع مع الشهوات ، كما يعنى أيضا معنى الحلم والحكمة والحنكة والسداد فبهذه جميعا قوام الأمور وعليها مدار حفظ الجماعة وبقاء وحدتها ، والعدل بهذا المعنى يسير مع العدل عند الترمذى فهو يتطلب الرفق والحكمة ورؤية التدبير كما يتطلب القصد والميل عن الشهوات والفقه والاستقامة ، وهذه الصفات الأخلاقية التى يتطلبها العـدل العملى أو العدل الترمذى هى الصـفات الأولى التى يجب ان تتوافر فى قاض لا يحكم بقانون ظاهر يقيده وانما الأصل فيه أن يجتهد هو برأيه لا رقيب عليه الا اخلاصه لغايته التى يرجو التوفيق فى الوصول اليها .

والعدل العملى انما يستمد اخلاقه التى يشترط توافرها فى القاضى من العرف الاجتماعى ومن الأخلاق الاجتماعية ، ولكن العدل عند الترمذى انما يستمد اخلاقه من نظرية أخرى متممة لمعنى العدل عنده ، فالعدل عند الترمذى هو الحكمـة أيضا وهى رؤية تدبير الله فى شأن الكون

والنفس ، ومعنى ذلك أن هناك فلسفة كونية أخلاقية يعتمد عليها الترمذى فى استكمال نواحى العدل عنده تلك هى الحكمة أو علم التدبير .

والحكمة هى تفسير للجانب الميتافيزيقى للكون وللجانب الأخلاقى أو الانسانى أو النفسى للانسان ، وهذا التفسير انما يسير موازيا لشعبة الحق من شعب المعرفة أو لمبادىء الدين وأصوله ، وهذه الحكمة هى الناحية المتممة للعدل الذى بها يتميز تمييزا تاما عن نوعى العدل الآخرين : الاصطلاحى والعملى .

العدل اذن عند الترمذى هو التصرف والحكمة أو هو الايمان واليقين هو ناحية تعمد الى الباطن أكثر مما تعمد الى الظاهر وتهدف نحو الحقيقة الباطنة دون الشكل الخارجى وتعتمد على الانسان نفسه أو على الجانب الذاتى فيه دون الاعتماد على الناحية الخارجية أو القانونية أو العرفية ، هو الشعبة الثانية التى تقوم بها المعرفة ، ولذلك كان العدل على القلوب والقلوب هى موضع الايمان والاطمئنان والهداية .

(ب) موضوع العدل (عرض وتفسير) :

كان الترمذى فى شعبة الحق يتجه الى الكون يتخذ منه الناحية التى يفسر بها المسلك الذى يفرضه على الانسان ولكنه حين ينتقل الى الشعبة الثانية من شعب المعرفة وهى العدل فانه ينزل الى الانسان ليجعله مدار تفسيره لما يذهب اليه من اخلاق وحكمة وعبادة — يتجه الى الانسان فى خلقه وفطرته وفى تاريخ هذا الخلق والفطرة وفى الغاية التى يتجه نحوها ويسعى اليها وفى الحالة والهيئة التى يكون عليها فتوافق طبيعته ويكون بها قوام أمره أو يكون بها تدبير هذا الأمر وما يناط به من حكمة .

وللترمذى فى ذلك رسائل ثلاث هى مدار عرضه لشعبة العدل وهى موضوع تفسيره وتطبيقه للنواحى التى تتصل بها وهى بعد ذلك صورة حية لمنهجه الذى يعتمد على هذه الشعبة . اما هذه الرسائل : فهى حقيقة الآدمية ، العقل والهوى ، منازل العباد من الدين .

أولا — حقيقة الآدمية :

٦٢ — تصور الامام الترمذى هذه الصورة التى يدعو اليها من الرعاية والمراقبة وحفظ الجوارح ، وتصور فى وجدانه هذه الصورة التى يدعو

اليها من العدل والرفق ومن الهم والحزن ومن الرقة والعطف . وتصور فى عقله هذه الصورة التى يدعو اليها من الحكمة والأخلاق واليقين والاطمئنان ورؤية التدبير . فذهب يصور ذلك جميعا فى صورة قوية واضحة تستمد قوتها ووضوحها مما تعتمد عليه من التعليل العقلى والتفسير الذى يصطنع فيه الأسلوب النظرى المنطقى .

الأصل الأول الذى تقوم عليه شعبة العدل عند الترمذى هو الآدمية او الفطرة الأولى البشرية ففى خلق آدم فى طبيعة تركيبه وفى تاريخ هذا الخلق وفى التضاد أو التوافق بين ما ركز فيه من طبائع فى هذا كله يلتمس الترمذى تفسير ما يدعو اليه من العدل أو الأخلاق والحكمة والرعاية والتصوف .

وللآدمى ناحيتان : ظاهر وباطن ، أما الظاهر فهو الأعضاء والجوارح ، وأما الباطن فهو القلب والهوى وما يتصل بهما من الفؤاد والروح أو الشهوة والشيطان ، والظاهر تابع للباطن لا يقوم الا به ، فالباطن هو الأصل ، وهو يتكون من قوتين احداهما علوية سماوية وهى الروح ومعها العقل والأخرى ترابية سفلية وهى النفس ومعها الهوى ، وهما أبدا فى نزاع للتغلب على القلب وأسره .

والهوى من النار والزينة والأفراح وهو أبدا يثور ويبدأ بالعدوان يمده من ذلك الشيطان بما وجده من طريق الى الآدمى فى جوفه منذ أطاعه وأكل من الشجرة ، والشهوة هى طى هذا الهوى والفرح ، فيثور ما ينبعث منهما من دخان الشهوات والحمق ليسد على العقل طريقه الى القلب فيتمكن منه .

والعقل ومعه الحفظ والذهن والفهم يعمل على خلاص هذا القلب من الهوى أو يعمل على خلاص هذا الآدمى من الشيطان يمده فى ذلك نور الحياة عند عامة الناس ونور الحياة ونور التوحيد عند المؤمنين ونور الحياة ونور التوحيد ونور المعرفة عند من وقعت عليهم الجباية يوم الميثاق ، فالقى الله اليهم البال يوم خلقهم ، والعقل هو نور من نور الروح وهى لطيفة سماوية من ريح الحياة وهى لطيفة باردة منذ أصابها ماء الحياة .

الآدمى بفطرته بين العقل والهوى أو باختلاف مزاجه بين الهواء والماء ثم التراب والنار أو بتباين طبيعته بين السماء والأرض أو بتاريخ خلقه بين الجباية والحظوظ او غواية أبليس يفسر الدور الذى رسم له فى المجاهدة والرياضة والأخلاق .

والأصل الثانى الذى تقوم عليه ناحية العدل عند الترمذى هو فكرة المجاهدة وهى مظهر هذا النزاع والتباين فى فطرة الآدمية ، والمجاهدة هى مغالبة الهوى حتى تتمكن النفس ويسس قيادها وتكون عن طريقين : اما الأول فهو طريق الظاهر وهو حفظ الجوارح واستعمالها فيما خلقت له مع الزامها الحدود فى ذلك ، وأما الثانى فهو طريق الباطل وهو مغالبة النفس والشهوة والهوى ليكون القلب أميرا على الجوارح يصرفهـا بنور العقل فيما رسم لها ويلزمها حدود الأخلاق والدين ، فالمجـاهدة هى حرب دائمة بين قوى الآدمى ونزعاته .

والأصل الثالث الذى تقوم عليه فكرة العدل فيما يتصل بالآدمى هى الرياضة ، فاذا كانت المجاهدة هى حفظ الجوارح والتزام الحدود وكف النفس عن المحرمات والمحظورات فان ذلك لا يكفى فى الوصول بالآدمى الى الدرجة المطلوبة والغاية المنشودة ، فان من الأمور مباحا ومحظورا ، ولا يكفى منع النفس من المحظورات كى تسلس ويلين قيادها بل لابد لها من أن تمنع كثيرا من المباحات لأنها اذا مرت فى الحـلال فتمكنت منه سلست فى الحرام فلابد من رياضتها والطريق الى ذلك أن يمنعها الحلال حتى لا تطمع فى الحرام .

وطريق الرياضة هو الصوم والصمت والاجهاد ومنع النفس من كل ما تجد فيه لذة أو اليه استرواحا يكون ذلك على الجوارح فيكون رياضة ويكون فى الخواطر والأحوال فيكون تأديبا . « وفى الجملة ينبغى له أن يتفقد كل حال وكل أمر للنفس فيه فرح واستبشار من نعمة أو وجود لذة أو أنس بشىء فيقطعه عنها ، فانه كلما هويت النفس شيئا أعطاها فـرحت بذلك ، فينبغى له أن يمنعهـا ولو شربة من ماء بارد تريد أن تشربها فيمنعها فى تلك الفورة التى تشوقت لوجود بردها ولذتها حتى تسكن تلك الفورة »(١) .

والأصل الرابع هو الحزن والهم ، فالفرح من الهوى والزينة وتكون مع الشهوة وأما تطهير القلب فيكون بالهموم والأحزان « فانما يتدنس القلب بالأفـراح ـ أفراح النفس ـ فلا يطهـره مثل عمر نوح صـوما ولا صلاة ، انما يطهر الصوم والصلاة أدناس الأركان بالمعصية وانما يطهر القلب ما يزيل عنه أدناس الفرح وهو الهموم والغموم » .

ولذلك حرم الله المعازف والخمر وكل ما يثور به الفرح فى النفس «فكذلك أصوات المعازف والملاهى تلك أصوات ممزوجة بالفرح الذى بيده فلا يلتذ

---

(١) كتاب حقيقة الآدمية ص ٣٨ .

المستمع الا بما يمازجه من الفرح الذى بيد العــــدو فاذا مازجه وسمع الآدمى هاج الفرح منه ودب فى جميع جسده فطرب حتى وثب يرقص كالقرد»(١) .

واذا كان الفرح بالزينة مذموما فان هناك فرحا آخر محمودا هو الفرح بالله ، والفرح بفضل الله وبرحمته ، وهــذا الفــرح المحمود هو الطريق الى الله غير أن الفرح بالله أفضل من الفرح بفضل الله ورحمته ، ذلك أن الفرح بفضل الله يكون معه حظ النفس وانما يفرح بالله عز وجل من وصل الى الله عز وجل ومن كان مرعاه بين يديه فى ملك من ملكه . والواصلون الى قرب الله عز وجل مرعاهم تحت العرش فى محل القربة والفرح أو الوله بالله هو الطريق الأعلى الى الله فالسائر الى الله انما يسير اليه بالقلوب لا بالأعمال يسير اليه بالنية ولا يسير اليه بالعمل ، فالمدار هو القلوب وانما يكون تطهيرها بالأحزان والغموم لكيلا تفرح الا بالله .

والأصل الخامس من حقيقة الآدمية هو منزلة الآدميين من الملائكة فى العبادة او الفرق بين معرفة الآدميين ومعرفة الملائكة ، فالملائكة عباد مجبورون على الطاعة لا ينفكون عنها وعريت أجســامهم عن الشــهوات والجوارح ، وأما الآدميون فقد ركب فى طبائعهم الشهوات فيجدون فى العبادة جهدا وفى الخدمة مشقة ، وانما تكون المنزلة على قدر النيــة والعزم لا على قدر العمل فالعباد لا يسيرون الى الله بالأعمال وانما يسيرون اليه بالقلوب ، ففطرة الآدمى وطبيعته التى ركبت من عنصرين متباينين وما يلاقيه من جهــد ورياضة جعلته أفضل منزلة من الملائكة وأقرب منهم الى الله محلا يوم القيامة .

وفى هذه الأصول جميعا التى تدور حول حقيقة الآدمية يحــاول الترمذى تصوير ناحية العدل من نواحى المعرفة مفسرا هذه الغايات التى يرمى اليها والدرجات والأحوال التى يحسها بفطرة الانسان البشرية وخلقه الطبيعى ، وان كان الأمر لا يخلو فى بعض الأحيان من الاتصال بفكرة الخلق الدينية وبصلة الآدمى بعالم الغيب .

ثانيا ـ منازل العباد (أو درجات العباد) :

٦٣ ـ واذا كان الترمذى فى حقيقة الآدمية يفسر لنا الغاية التى يسير نحوها الانسان وهى الحكمة والمعرفة ، فانه فى منــازل العبــاد

---

(١) كتاب حقيقة الآدمية ص٥٠ .

او في درجات العباد من الدين يصور لنا المراحل والأحوال التى يسلكها الانسان نحو هذه الغاية ، يصورها من حيث منزلتها من الغاية ومن حيث انها صورة لأحوال السالك ومواجيده وأوقاته ومن حيث موقف الله منه ونظرته اليه وجبايته له في كل درجة من هذه الدرجات .

وهذه الدرجات سبع يسير فيها السالك الى الله حتى يصل الى اعلى درجات القرب، فيكون من أوتاد الأرض واولياء الرحمن .

والمنزلة الأولى هي منزلة التوبة ، اذ ينظر الله الى العبد بعين الرحمة فيتجه عزمه اليه ويعمل على السير نحوه فيتقى المحارم ويؤثر الخيرات وهذه المنزلة هي منزلة المتقين ·

وأما المنزلة الثانية فهى منزلة الزهادة ، وفيها يبدأ العبد بالانخلاع عن هذه الدنيا والتخلى عن زينتها ومفاتنها ، فيعرض عن أعراضها ويتقى شبهاتها ويحذر الأخذ منها ·

واما المنزلة الثالثة فهى عداوة النفس وفيها يتهم العبد نفسه فيناصبها العداء فلا يسمع لها ولا يتمثل لوحيها ويؤدبها بالهم والغم والحرمان ، ويقوم عليها بالرعاية والمحاسبة والمراقبة حتى تسلم الى أمر الله وتذعن الى السير نحوه وتصدق في الاتجاه اليه .

وأما المنزلة الرابعة فهى منزلة المحبة والقربة أو منزلة أهل القرب والطهارة ، وهذه المنزلة تختلف عن المنازل الثلاث السابقة ، ففى المنازل السابقة كان العبد يسير الى الله أو الى الغاية التى ينشدها من الحكمة والمعرفة عن طريق سلبى عن طريق المجاهدة والترك أو عن طريق الاعراض والحرمان ، ولكنه في هذه المنزلة يبدأ في السير نحو الله عن طريق ايجابى عن طريق المحبة وتعلق قلبه بالمحل الاعلى ، وفى هذه المنزلة يكون وله قلبه الى الله لا الى شيء من أعراض الدنيا ، فلا يكون للدنيا على قلبه سلطان ، وانما السلطان لله .

وأما المنزلة الخامسة فهى منزلة مجاهدة الهوى ، وذلك أن العبد فى سيره الى الله فى المراحل السابقة انما يسير اليه اقتدارا ورجولية ، يسير اليه معتدا بنفسه معتمدا عليها ، فالتوبة والزهد وعداوة النفس هى نوع من الاقتدار والارادة في الوصول الى الله والسير نحو المعرفة والمحبة والقربة والتعلق بالمحل الأعلى هى نوع كذلك من القوة الذاتية فى الانسان ، ولكن الانسان لا يصل الى الله بنفسه أو بعمله أو بحبه أو مجاهدته ، ولكنه لا يصل الى الله الا به فهنا فى هذه المنزلة يتجرد عن نفسه وينخلع عن فرديته فيرى السير الى الله انما يكون به وليس

بشيء سواه ، فيعمل على التخلص مما بقى فى نفسه من الهوى ، وذلك أن يرى أن ما وصل اليه من منزلة ما كان بجهده أو حبه أو عمله أو يجد لذة مجاهدة نفسه والسيطرة عليها او يجد لذة حبه لله وتعلقه به ، والاعتداد بما نال من الوان القرب .

وطريق العبد فى هذه المنزلة هو الخضوع والتدرج والخشية فيقف على الباب الى الله فيديم قرعه تذللا وتضرعا وخضوعا الى الله وتعلقا ببابه ومن يدمن القرع للأبواب تفتح له ، وانما طريقه فى ذلك التجرد عن ذاته والتضرع الى الله والخضوع والخشوع والتذلل له .

واما المنزلة السادسة فهى منزلة كشف الحجب الربانية ، وذلك ان الله نظر الى العبد حين أطال التضرع اليه والتعلق به والخشوع له — نظر اليه بعين اللطف فكشف له عن الحجب الربانية فأذهله عن نفسه حين كشف له فتحير فى بحر المعرفة الذى لا ساحل له وادركه هناك الاشفاق والاحتشام والاستيحاش لا يدرى من أمره شيئا ولا يملك لنفسه انسا ، وذلك حين يكشف له عن الحجب الربانية .

واما المنزلة السابعة فهى منزلة تجلى العظمة الالهية ، وذلك أن الله حين كشف الحجب الربانية فتحير العبد فى بحر المعرفة وأخذه الاشفاق والاستيحاش لا يدرى من أمره شيئا نظر اليه بعين التجلى وأراد أن يهديه اليه ، فكشف الحجب عن تجلى العظمة الالهية فاهتدى العبد الى ربه وعرفه وانس به وحيى به فهو ولى الرحمن وهو فى قبضته يستعمله الله كيف يشاء وهو من أوتاد الأرض الذين لا تقوم الا بهم .

وهذا العبد قد فنى عن نفسه وحيى بالله وقد مات هوى نفسه فتحرر من رقها فصار من الأحرار الكرماء ، حرره الله من رق الهوى ، حين أسلم نفسه عبودة لله ، فعبودة الله هى تحرر من رق النفس والهوى ، وهذه هى اعلى منازل العباد وهى آخر درجات المعرفة .

ثالثا — العقل والهوى :

٦٤ — بقى جانب من جوانب هذه الغاية يحرص الترمذى على تصويره ، وهو انه اذا كان قد انتهى من تفسيرها ومن بيان المراحل اليها فانه يحاول أن يخوض فى تحليلها تحليلا موضوعيا ليكشف عما فيها من جوانب الخير والجمال أحيانا أو جوانب القوة والربوبية والألوهية .

لندع الآن ما ذهب اليه الترمذى فى نشأة العقل والهوى وما ذهب اليه فى صلة كل واحد منهما بناحية من نواحى الكون تتعارض مع الأخرى

وتناصبها العداء ، ولندع كذلك هذه الفكرة الثنوية فى تفسير الحـــرب بين هاتين القوتين فقد عرضنا لذلك فى معالجتنا لشعبة الحق ، ولنحــاول الآن ان نعرض لفكرة العقل والهوى على ضوء منهج الترمذى التحليلى الذى يحاول فيه أن يكشف عما فى ناحية العقل من ناحية الخير والقوة والجمال .

يحاول الترمذى تفسير العقل بتحليل نواحيه المختلفة تحليلا يبدأ فيه من الناحية النفسية والأخلاقية والصوفية ، فالعقل له خمسون من الأعوان ، وهؤلاء الأعوان هم ملكات العقل المختلفة أو نواحيه المتباينة . حاول الترمذى أن يبرز كلا منها فى صورة واضحة منفصلة ، أما هؤلاء الأعوان فهم : الفهم . البصر . اليقين . المعرفة . الخشية . العفة . الرفق . الحلم . الالهام . الاخلاص . التواضع . السخاوة . الصواب . النصيحة . الحسبة . النية . الشفقة . المداراة . الورع . الشكر . الرضا . الصبر . الخوف . التقوى . الجهد . الاستقامة . الزهد . الفراسة . الالفة . الانابة . الشوق . الحفظ . الصدق . الهدى . الذهن . الفراغة . الأمن . التوكل . الثقة . القناعة . التفويض . العافية . الراحة . الخشوع . التفكير . العبرة . الاستخارة . المنزلة . العزلة . التهيؤ .

يحاول الترمذى تفسير العقل ونواحيه بمنهج له خاص فهو يعرض لكل واحد من هــذه الأعوان يحاول أن يكشف عما فيــه من نواحى القوة والخير والجمال فيذكر شكله ليفسر بذلك ما تنطوى عليه حقيقته ، فشكل العقل اليقين وشكل الفهم البصر ، وشكل البصر المعرفة .. ثم يذكر بعد ذلك ضده ، فضد العقل الهوى وضد الفهم الوهم وضد المعرفة النكرة . وضد اليقين الشك .. ثم يذكر بعد ذلك علاماته ، فللفهم ثلاث علامات : العصمة من التهلكة . عدم الغضب . عدم التعجب من أمر الله ، وللبصر ثلاث علامات أيضا : المداراة . والمواساة . والمعافاة ، ولليقين ثلاث علامات : عدم الاهتمام للشيء . عبادة الله على المشاهدة . الاستعداد للموت .. ثم يذكر بعــد ذلك أنواعه وبم يكون استكمالا لهــذا التحليل وتتبعا لدقائق ملكات العقل ونواحيه المختلفة ، غير اننا لا نظفر من هذا التحليل الا بمقدار محدود ، اذ يصل فيه الى الشكر فحسب أى يعرض فيه لعشرين من هذه الأعوان ، أما الباقى فلا نجده فى النص الذى انتهى الينا وان كان الترمذى فيما يغلب على الظن قد استكمله حتى نهايته .

ولكى نوضح خصائص هذا التحليل لنواحى العقل يجب أن نذكر ان للترمذى تفسيرا آخر لنواحى العقل وملكاته وهو التفسير الذى ذكرناه عندما عرضنا للـكلام على ناحية الحق ، فقد تصور فيه العقل محاربا له جيشه وأعوانه كما تصور له منازعا قويا له جيشه وأعوانه أيضا وهذا المنازع هو الهوى ، فتفسير الترمذى للعقل فى ذلك المقام هو تفسير لحرب بين قوتين من قوى الوجود فعرض الترمذى لتحليل العقل من زاويـة خاصة غير التى يعرض لها الآن كان همه فى ذلك التفسير ان يبرز نواحى القوة الفعلية والغلبة والقهر من ملكات العقل ، أما التفسير الذى نحـن بصدده الآن فيحاول الترمذى أن يكون أكثر تأملا واهـدأ نفسا وأدنى الى عواطف التصوف والدين فيأخذ فيما يأخذ فيه من تحليل تحت تأثير وجدان رقيق حساس مرهف .

واذا كان هذا التفسير يتجلى فيه التأمل الدقيق والأحساس الرقيق فان ذلك التفسير يتجلى فيه التحليل البالغ والاحاطة الشاملة والنفاذ البعيد المدى يتجلى كل ذلك بمقدار يدعو الى الأعجاب المفرط والتقدير البالغ لقدرة الترمذى على استبطان الأمور والنفاذ الى اعماقها وان كان ذلك ينبعث عن نظرة خاصة فى الفلسفة الكونية هى فكرة الثنوية .

جـ ــ مقومات العدل « تحليل » :

١ ــ العدل هو المرحلة الثانية من مراحل المعرفة :

٦٥ ــ والترمذى فى تدرجه مع الانسانية فى رقيها الاجتماعى والعقلى والحضارى يتبين فيها مراحل تتصل بمراحل المعرفة عنده أو بشـــعب المعرفة ، فالعدل هو الشعبة الثانية من شعب المعرفة وهو المرحلة الثانية من مراحل المعرفة فى سيرها واتجاهها نحو قمتها وهو صورة من الانسانية فى جميع نواحيها فى مرحلتها الثانية من مراحل تطورها ورقيها نحو غايتها .

كان الانسان يحيا حياته البدائية فى رهط أو قبيل تربطه به مجموعة من الشعائر والطقوس والعادات تنطوى على روح جمعية كانت هى كل الصلات الاجتماعية التى بدأ فى ادراكها الانسان ، ولكنه بعد أن سار فى حياته الاجتماعية قدما أو لعله بعد أن اضطر الى الهجرة من مواطنـه الأولى الى مواطن جـديدة فقد بدأت تنشـأ عنده حياة اجتماعية أخـرى اكثر رقيا وبساطة ، فقد ترك الحياة الجمعية الأولى الى الروح «الفردية»

الجديده التى بدات تتكون فى ظل البيئات الجديدة او فى ظل المراحل الاجتماعية الجديدة • وعرف فى صلاته الاجتماعية الجديدة ألوانا أخرى من النظم مثل الأسرة والعائلة والمدينة •

كانت الموجودات جميعا أمام الانسان الأول سرا مغلقا رهيبا لا يتناولها الا بوجدانه ومشاعره وأخيلته فتنسج حولها الأساطير التى تفصح عن الرهبة والجلال ، ولكنه بعد أن تقدم فى طريق الرقى الحضارى فقطع بعض مراحله استطاع أن يسلخ من هذه الموجودات بعض الميادين يخضعها لمشاهدته وتجربته ، وكانت الطبيعة أول هذه الميادين التى استطاع الانسان أن يخرجها من عالم الرهبة والجلال الى عالم المشاهدة والتجربه والواقع وبدأ يفسر السعد والنحس ، والنفع والضر على أساس من نور التجربة والواقع والمشاهد .

كانت المعرفة الأولى للانسان معرفة أشبه بالادراك الغريزى ، وكانت ملكاته العقلية أشبه بالغرائز أو الحواس ، وكانت طريقة ادراكه نوعا من الالهام أو الحدس أو الانفعال ، ولكنه حين بدأ يسيطر على الطبيعة بدأت ملكاته العقلية فى النضج فاهتدى الى المشاهدة والتجربة والتحليل كما اهتدى الى كثير من القوانين التى تربط أجزاء الطبيعة مثل قانون العلة والانفعال والتناسب والتعالى وغير ذلك من القوانين • كل ذلك عمل على نضج عقله وان يكن على حساب جزء كبير من ملكاته البدائية الأولى، وهكذا ظهر العقل التحليلى الجديد منافسا خطيرا لملكة الادراك الأولى البدائية واخذ يبسط نفوذه على كثير من ميادينها بل أخذ يعمل لينتزعها عن عرشها ليتربع هو عليه •

بدأ النزاع اذن مع هذه المرحلة الثانية من مراحل الانسانية بين العقل النظرى الجديد وبين الوحى أو الحدس أو الالهام التى كانت عدة الانسان فى المرحلة الأولى ، ولكن هذا النزاع لم يكن نزاعا بين طرفين متضادين أو متناقضين بل كان نزاعا بين الفرع وأصله أو بين الولد وأبيه .

بدأ العقل النظرى الجديد ينزع لنفسه ميدانا يسيطر عليه ، فانتزع لنفسه ميدان الطبيعة وأحسن السيطرة عليه ما لم يحسنه أبوه ، وعرض بعد ذلك لميدان المجتمع فلم يستطع أن يستقل به ، ولم يستطع أن ينسحب منه فوجد نفسه فى كفاح شديد يزداد شدة وعنفا كلما حاول أن يجتاز هذه المنطقة التى اقتطعها لنفسه من هذا الميدان وضمها الى ميدان الطبيعة الذى استقل به أما ميدان الكون فقد قصر على أن يرنو اليه بطرفه .

كان الميدان الاجتماعى هو ميدان النزاع بين العقل النظرى الجديد وبين ملكات المعرفة الأولى ، ولكن الميدان الاجتماعى فى هذه المرحلة ليس هو الميدان الاجتماعى فى المرحلة السابقة . فالحياة الجمعية التى كان يحياها الانسان قد انقضت وكثير من خصائصها قد ألحق بميدان الطبيعة وروح الفردية قد بدات تظهر فى هذه المرحلة ، وتحل المكان الأول من الميدان الاجتماعى ، وهكذا أصبح الميدان الاجتماعى فى هذه المرحلة هو الأخلاق واصبح موضوع المعرفة أو موضوع النزاع بين العقل النظرى الجديد ، وبين ملكات المعرفة الأولى يدور حول الانسان فقط أو يدور حول الانسان أولا ، وكل مايمسه بعد ذلك فانما هو تبع له .

ومعنى ذلك أن المعرفة انتقلت من هذا الفضاء الواسع للموجودات من طبيعة ومجتمع وكون فتركزت فى الانسان أو مايحسه من ناحيته الاجتماعية من أخلاق ، ذلك هو موضوع المعرفة فى هذه المرحلة .

اما منهج المعرفة ازاء هذا الموضوع فقد كان مثار المناقشة والنزاع لم يستطع أن يستقل به احدهما دون الآخر .

أما المنهج الأول فقد كان يعتمد أولا على تمثل صورة الحياة الاجتماعية التى ينشدها تمثلا واضحا كاملا يشمل جميع نواحيها واجزائها وصلاتها ، وكان يعينه فى ذلك شدة احساس الملكة الموكلة بهذا التمثل أو التخيل بجميع مطالب الحياة الاجتماعية ، وكان ذلك اشبه بالوحى أو الالهام يعتمد على ملكة فى الانسان تؤخذ بالشحذ والتوجيه والمران ، فكانت تتجه نحو هدفها وتحس بما يطلب منها ، ثم تصل فى ذلك الى درجة من الكمال باختلاف استعدادها فى كل شخص ، فكانت المعرفة حينئذ تعتمد فى ادراك موضوعها على ملكة العارف وعلى منهج من الذوق أو الالهام .

أما المنهج الثانى فهو يعتمد على القوانين النظرية التى يحاول أن يخضع لها موضوعه . واذا كان ذلك قد نجح فى ميدان الطبيعة التى تخضع للحس والمشاهدة والتجربة فقد يكون بعيدا فى موضوع الأخلاق لأن الانسان فى عواطفه ونزعاته والمجتمع فى تعقده واختلاف وجهاته مازال بعيدا عن أن يخضع لقوانين الطبيعة .

بين المنهج الأول الذى يعتمد على الذوق وعلى ملكات الانسان وبين المنهج الثانى الذى يعتمد على القوانين النظرية والتحليل قام النزاع قويا شديدا فى شأن الأخلاق والناحية الاجتماعية للانسان ، أما كل

واحد من المنهجين فهو يسعى للغاية التى يسعى اليهـا الآخر ، يسعى الى أن يخضع موضوع النزاع بمنهج معرفته هو وقد خطا كل منهما فى ذلك خطوات بعيدة أعجب الترمذى بكل منها لمـا تنطوى عليه جميعا من غاية يقدسها ، وهو انما ينظـر الى الغاية والقصد أولا – فليستعن اذن بكلا المنهجين فى تدعيم هذه الغاية التى ينشدها كل منهما والتى يسعى الترمذى لتدعيمها ، ولـكن فيما دون هذه الغاية فان المنهجين لا يبلغـان من نفس الترمذى منزلة واحدة .

أما المنهج التحليلى النظرى فهو يريد أن يسـتوعب موضوعـه فى صورة من القوانين والقواعد ، وهو بعد ذلك يريد أن يستقل بموضوعه هذا عن بقية الموضوعات التى تتصل به ، أو لعله يريد أن يستقل به عن بقية الموضوعات الأخرى التى تتصل به ولا تخضع لمنهجه هو ، فهو يريد أن يستقل بموضوع الأخلاق أو الانسان عما يتصل به هذا الموضوع من بقية النواحى الاجتماعية ، أو عن بقية الموجودات الـكونية وان كان يريد أن يوثق الصلة بينه وبين الطبيعة كما يريد أن يلحقه بها .

أما المنهج الأول فان يكن بدائيا الا انه يعتمد عـلى الملكة والذوق دون القوانين والقواعد ، والقوانين ان اضطربت فى بعض الأحيان أو قصرت عن موضوعها فان الملكات ليست عرضة لذلك ، فهى لذلك أوفى وأقـوى وان تكن تبدو فى بعض الأحيان فى صورة من الغموض واللبس . وهو بعد ذلك لا يريد أن يستقل بهـذا الميدان الجزئى عن الميدان الواسع الكلى فهو يتأثر به اشد التأثر ويتصل به كل الاتصال ، فالأصل الميتافيزيقى الكونى انما يرتبط به الفرع الانسانى الأخلاقى ، ولذلك فهو لا يقف عند الجزئى دون الكلى .

كان الترمذى يقف دائما فى صف المنهج الأول الذى يعتمد على الذوق والالهام والملكات ، وكان ذلك أبلغ فى الوصول الى غايته التى ينشدها ، وكان ذلك المنهج ايضا هو العمود الفقرى الذى يربط شعب المعرفة جميعا من مراحلها الأولى البدائية الى مرحلتها الأخيرة وعلى طول هذا العمـود الفقرى تبدو الشعب المختلفة للمعرفة فى صورة من التطور والتدرج يكمل بعضها بعضا ويتم بعضها الآخر وشعبتنا الثـانية هذه هى احـدى هذه الشعب .

ولـكن ما هذه الملـكة التى يعتمد عليها الترمذى فى المرحلة الثانية من مراحل المعرفة ، لتـكن الشعبة الثانيـة من شعب المعرفة ولتـكن مصدر الوحى أو الالهام أو الذوق أو الحديث فى ميـدان الناحية

الاجتماعية للانسان أو فى ميدان الأخلاق ؟ تلك هى ملكة العدل التى يتخذها الترمذى رمزا لشعبة العدل .. العدل بين الانسان ونفسه ، وبين الانسان وغيره ، وبين الانسان والمجتمع .. هى عقال النزعة الفردية فى المجتمع ورباط هذه النزعة بالحياة الجمعية الأولى التى كان يحياها الانسان ، هى الشعبة الثانية من المعرفة التى توفق بين المنهجين المتنازعين فيما بينهما وتصل بينهما وبين مناهج شعب المعرفة الأخرى .

٢ ــ مقومات شعبة العدل :

٦٦ ــ تبدأ شعبة العدل فتنصرف الى حد كبير عن الجانب الميتافيزيقى اذ تركز اهتمامها فى الانسان أو الجانب الأخلاقى ، أما ماعدا ذلك من النظر الكونى أو الميتافيزيقى فهو مقدمة لهذا الغرض لايقصد اليه فى ذاته ، ولكنه يقصد اليه فى شعبة العدل للتقدمة بين يدى الدراسات الانسانية أو الأخلاقية .

والجانب الذاتى هو الجانب المقدم فى منهج شعبة العدل فهو يعتمد على الملكات الذاتية اكثر مما يعتمد على المنهج الموضوعى الذى يتشبث بالقواعد والقوانين . فالعدل هو قبل كل شىء ملكة أصيلة فى الانسان ، وعنها تصدر شعبة العدل التى هى احدى شعب المعرفة والتى نطلق عليها اسم الحكمة حين نريد أن نختار لها لفظا اصطلاحيا من الفاظ المعرفة .

الحكمة الظاهرة أو علم التدبير هى الشعبة الثانية من شعب المعرفة او هى شعبة العدل وهى تطلق على ثلاثة عناصر أساسية هى قوام هذه الشعبة .

أما العنصر الأول فهو العدل أو الاعتدال أو القصد ، وهو أخذ الأمور بالحكمة والتدبير ، ومعنى ذلك أن الانسان يجافى الغلو والتطرف فى سلوكه معتمدا فى ذلك على نوع من الحكمة يرى بها عواقب الأمور وتدبير أمرها ، فيسلك أقوم الطرق وأقربها قصدا ، وهو طريق الاعتدال او الحكمة أو العدل ، الاعتدال فى نزعات النفس والعدل مع الغير والحكمة فى الوقوف على نتائج هذا وذاك .

وأما العنصر الثانى فهو الجهد أو الارادة ، فان الانسان الذى يقف على الحكمة والتدبير يحتاج الى نوع من الجهد كى يحمل نفسه على سلوك طريق العدل والقصد ، يحتاج الى أن يقاوم نفسه وشهواتها

فيحتاج الى نوع من الجهد يجافى به شهوات النفس ويحملها على طريق القصد ، لا يعنيه فى ذلك الا الحكمة أو الوقوف على التدبير ، فان من اهتدى الى مبادىء الأمور وعواقبها سهل عليه أن يلزم جانب القصد مهما كلفه ذلك من جهد أو مشقة .

واما العنصر الثالث فهو الصدق او الاطمئنان . فالعدل وهو الانصاف من النفس تتقبله النفس دائما بالجدل والتأويل محاولة أن تنحرف عن طريقه ، واصوله التى يعتمد عليها من الحكمة يصيبها مايعرض لهذا العدل من الشك والجدل ، فاذا كان العدل فى حاجة الى جهد وارادة كى يستقيم امره وتلزمه النفس فانه فى حاجة الى اطمئنان ايضا الى مايعتمد عليه من حكمة ، والى صدق النظر فى أمور التدبير ، فالصدق عنصر أساسى من عناصر الحكمة تقوم عليه فيدفعها نحو الجهد والعدل ، ولعل الترمذى قد لاحظ ذلك ، فجعل الصدق وهو محور التدرج والرقى بين درجات المعرفة ، يبدأ من أدناها وينتهى الى آخرها تأخذ كل شعبة منه على قدر منزلتها من درجات المعرفة ، فالصدق الخالص هو أعلى درجات المعرفة وهو منزلة الصديقين ، واما الصدق فقط فهو الحكمة الظاهرة وهو الشعبة الثانية من شعب المعرفة وهو درجة الصادقين ، وهو درجة بين درجتين ، بين درجة المتقين وهى ادنى درجات المعرفة ، ودرجة الصديقين وهى أعلى الدرجات .

والحكمة الظاهرة أو علم التدبير أو شعبة العدل هى صدى مزاج انسانى خاص كانت تنطوى عليه الأمم التى خوطبت بالحكمة أو العدل ـ كانت صدى الحرص والشك والحزن ، وهذه جميعا هى صدى النزعة الفردية فى الانسان ، فكان الصدق هو العنصر الذى يحد من هذه جميعا ليربط بين الانسان وبين المجتمع ، وليشيع فى نفسه الاطمئنان الى طريق العدل ، وليحد من أثر الواجبات الثقيلة التى يفرضها عليه المجتمع والتى كانت تشيع فى نفسه الحزن والجهد والألم ، ويحمل عليها نفسه مكرها .. فالصدق هو الدعوة الى الايثار والاطمئنان والصبر ، وهى جميعا من معانى العدل والصدق والحكمة . كان الحق فى المرحلة السابقة من مراحل المعرفة يشيع فى نفس الانسان الخوف والخضوع والتعلق بالحب ، وكان لذلك أثره فى أن يرهف ملكة الانسان الاجتماعية فى طريقها نحو المعرفة ، ولكن العدل فى هذه المرحلة نراه يشيع فى النفس الحكمة والاطمئنان الى التدبير ، أو بعبارة

أخرى يحاول أن يبث فيها الايثار والاطمئنان والصبر ، وهذه جميعــا هى أصول الأخلاق أو هى العناصر التى تتجه الى الملـكة الأخلاقية فى الانسان ، فتشحذها وترهف من حدها وتوجهها فى طريقها ، وهــذه الملـكة هى التى تقوم بالمعرفة أو تقوم بادراك موضوعها ، وعلى قــدر حساسيتها يكون استعدادها للمعرفة ، واستعدادها للالهـــام والوحى والذوق .

٣ ـ مصادرهـــا :

٦٧ ـ يقف الترمذى على طائفة من الثقافات تعرض جميعها للحكمة او لشعبة العدل تحاول أن تتناولها بالايضاح والتفسير وكل ثقافة من هذه الثقافات انما تتناول هذه الحكمة من جانب خاص . والترمذى برغم اختلاف هذه الثقافات فى اصولها التى تعتمد عليها وفى أنواعها التى ترجع اليها فانه لا يرى بأســـا من الاستعانة بها فى الغاية التى اتفقت فيها جميعا ، فالعبرة عند الترمذى دائما بالغاية أو القصد دون الثقافة أو الفكرة التى قد تختلف من بيئة الى بيئة ، ومن أمة الى أمة ، فـلا يصعب على الترمذى اذن أن يجمع بين هــذه الثقافات جميعـــا اذ كانت قد اتفقت فى غايتها ، وخاصة أن كل واحــدة منها انما تعرض الغاية المشتركة من جانب خاص تحاول أن تكشف عنه ، فمجموع هذه الثقافات جميعا يجلى شعبة العدل عند الترمذى ويوضح ما تنطوى عليه من حكمة .

أما الثقافات الأساسية التى ترجع اليهــا الأفكار والنظريات التى يستعين بها الترمذى فى شعبة العدل فترجع الى ثلاثة أنواع رئيسية :

١ ـ أما النوع الأول من هذه الثلاثة فهو الثقافة الطبيعية الحرة ، وهذه الثقافة كانت تعتمد على المنهج الطبيعى فى دراسة الكون والطبيعة والانسان وما يتصل بها بعد ذلك من علم الحياة . . كان هذا المنهج هــو المنهج الشائع فى الثقافة اليونانية فى الفلسفة الطبيعية وفى عـــلوم الطبيعة والحياة . انتقل هذا المنهج الى الترمذى عن الثقافة اليونانيــة مباشرة مع ما انتقل اليه من علوم الأوائل أو انتقل اليه عن طريق مراكز الثقافة اليونانية فى مملـكة بلخ احدى ممالك خلفاء الاسكندر أو انتقل اليه عن طريق المدرسة الطبيعية الطبية التى نشأت فيما وراء النهر على غرار المدرسة اليونانية ، التى كانت تحتضن علوم الأوائل والطب على عهد العباسيين .

أما الصورة التى انتهى فيها هذا المنهج الى الترمذى فهى فكرة العناصر الأربعة : الماء ، والنار ، والتراب ، والهواء . وما يتبعها من الخواص الأربعة : البرودة ، الحرارة ، اليبوسة ، الرطوبة ، وما يتصل بها بعد ذلك من الأمزجة الأربعة : الدموى ، والبلغمى ، والسوداوى ، والصفراوى . وامتزاج كل مجموعة منها بالتناسب والاعتدال لتخرج عنها الكائنات الكاملة على درجة من التدبير والحكمة .. هذه الفكرة التى نجدها فى تفصيل واسهاب عند مدرسة اخوان الصفا بعد ذلك اذ كانوا يدعون لنشرها فى محيط البيئة الاسلامية .

أما المعرفة والأخلاق فهما أثران للتمازج بين عناصر الطبيعة يبلغان درجة الكمال والتوفيق اذا كان المزاج متناسبا معتدلا ويقفان دون ذلك اذا قصر المزاج عن ذلك .

هذه هى الفكرة الطبيعية فى تفسير المعرفة الانسانية استعارها الترمذى لشعبة العدل لأنها تكشف عن حكمة مضطربة تجرى وراء ظواهر المعرفة ، تكشف عن ناحية من نواحى التدبير المحكم يفسر به ملكات الانسان فى الأخلاق والمعرفة ويدعو الى القصد والاعتدال ، فالتطرف أو غلبة أحد العناصر على الباقى مفسدة وتجاف عن طريق القصد والعدل ، فالتحرى والتوقف والتثبت كل هذه هى الخصال التى تقذف بالمعرفة الانسانية فى طريق الالهام والذوق وفى طريق التثبيت والتوفيق .

٢ ـ وأما النوع الثانى من هذه الثلاثة فهو يرجع الى فكرة ثنوية أخلاقية تلك هى فكرة الخير والشر أو فكرة العقل والهوى ، ولعلها انتهت الى الترمذى عن طريق الثقافة المانوية خلال بعض قراءاته الفارسية التى نجد بعض آثارها واصطلاحاتها خلال مؤلفاته .

الانسان عند الترمذى ميدان صراع بين قوتين تحتل كل منهما جانبا منه ، وهاتان القوتان هما الخير والشر ، أو القلب والنفس ، أو العقل والهوى ، وهاتان القوتان تظهران فى ميدان الصراع الانسانى فى صورة فكرة نفسية ، وفى ميدان الصراع الأخلاقى فى صورة فكرة أخلاقية هى فكرة الخير والشر ، ولكنهما فى الميدان الميتافيزيقى ترجعان الى أصلين اثنين قديمين هما النور والظلمة . وقف الترمذى عند الجانب الأخلاقى ، ولكنه مس الأصل الميتافيزيقى فى رفق وهوادة ، فاعتمد عليه فى اجمال وغموض ، ذلك أنه وان يكن مذهبا الهيا الا أنه مذهب ثنوى يباعد التوحيد مباعدة شديدة .

وهذا المذهب الأخلاقى انما يصور الصراع النفسى بين الخير والشر ، وهو أقوى صورة يستطيع بها الترمذى أن يوضح ماتنطوى عليه شعبة العدل من جهد وارادة ، فهذا المذهب يصور حربا زبونا لاينطفىء لها أوار بين الانسان والشيطان ، أو بين القلب والشهوة ، وهو يدعو جانب الخير دائما أو جانب العدل كى يكون غالبا مظفرا .

٣ ــ وأما ثالث هذه الأنواع فهو يرجع الى فكرة البدء والميثاق التى دخلت الى أوساط الصوفية المسلمين فى القرن الثالث الهجرى ، وهذه الفكرة تذهب الى تفسير الأخلاق والمعرفة والحظوظ تفسيرا يرجع الى بدء الخلق ، فالله حين اخذ الميثاق على بنى آدم حين كانوا فى صلب آدم ، منهم من أجاب طوعا ، ومنهم من أجاب كرها ، فاختلفت حظوظهم من السعادة والمعرفة والأخلاق باختلاف ذلك ، وهم قبل ذلك حين خلق الله آدم بيده الكريمة ٠ منهم من كان أقرب الى هذه اليد من غيره ، ومنهم من تولاه الله أكثر من غيره ، فاختلفت حظوظهم لذلك ، لاختلاف حظهم الأزلى من تولى الذات الالهية .

وهذه الفكرة بمنهجها القصصى انتهت الى الترمذى ، كما انتهت الى غيره من صوفية القرن الثالث عن طريق الأوساط الشيعية التى أخذتها عن الغنوصية القديمة ، وظهرت بعد ذلك فى أثواب متعددة من النور المحمدى ، أو الحقيقة الآدمية أو ضمير الكون أو الكلمة او غير ذلك من المذاهب والعقائد .

وربط الأخلاق أو الانسان بهذه الفكرة الالهية الميتافيزيقية ــ انما كان يرمى الترمذى من ورائه الى أن يرجع بأصول الأخلاق الى مصادر بعيدة قوية ، فلم ير ان يربطها بالطبيعة أو المزاج فحسب ، أو أن يربطها بقوتين متضادتين تفض كل منهما من قدر الأخرى ، بل حاول أن يربطها بالقوة العظمى المطلقة ، فرأى ان يربط الأخلاق والمعرفة بخلق العالم الأول يوم الميثاق ، وكان يرمى من وراء ذلك الى ان يكشف عن جانب الصدق والاطمئنان فى شعبة العدل او بعبارة أخرى كان يرمى الى أن يربط المعرفة والأخلاق بناحية الايمان .

هذه هى الأنواع الثلاثة من الثقافات التى استعان بها الترمذى فى تدعيم شعبة الحق وفى الكشف عن جنباتها وعناصرها ، وهذه الأنواع الثلاثة تختلف فيما بينها فى الأصول الميتافيزيقية التى تعتمد عليها ، فالنوع الأول منها يرجع الى فلسفة طبيعية تذهب الى الكثرة ، واما

النوع الثانى فيذهب الى فلسفة الهية ثنوية ، وأما الثـالث فيرجع الى نظرة دينية موحدة وان كانت تصطنع المنهج الأسـطورى القصصى ، أما هذه الأفـكار على اختلافهـا فى أصولها الميتافيزيقية فهى متفقـة فى ميدان الأخلاق ، فكل منها يكشف عن جانب من جوانب الملكة الأخلاقية الانسـانية التى يريد أن يكشف لنا عنها ، ولذلك اسـتطاع أن يجمع بينها جميعا ، كما استطاع أن يستخدمها فى غايته ولعله اسـتطاع أن يكشف بها عن هذه النواحى الخفية التى كان يحسها فى جنبات الحكمة أو شعبة العدل ويجهد فى سبيل ايضاحها .

---

٣ ـ « الصدق »

١ ـ ما هو الصدق ؟ (تحديد وشرح) :

٦٨ ـ والصـــدق عند الترمذى هو الشـــعبة الثالثـــة من شعب المعرفة وهو يكون دائما على العقول ، وأما ضده فهو الـــكذب ، فاذا افتقـد الصدق من عمل خلفه الكذب ، ولئن كان الترمذى قد صـار فى تحديده لشعب المعرفة من الظاهر الى البـاطن ، فبـــدأ بالحق ثم ثنى بالعدل فهو هنا ينتهى بالصدق الذى هو رمز العلم البـــاطن أو رمز الحكمة العليا والذى يكون قوام المعرفة .

والترمذى فى تقسيمه المعـــرفة الى شعب ثلاث انما كان ينظـــر الى هذه المعانى التى تقوم بها كل شعبة من هذه ، أو لعله كان ينظر الى هذه المذاهب والنظريات التى تنطوى عليهـــا كل شعبة من هذه الشعب التى يريد أن يكون منها جميعا نظريته هو فى المعرفة . فالحق وهـــو على الجوارح انما كان ينظر فيه للمذاهب التى تبدأ نظرتها من الكون وتدين فى فلسفتها بالخضوع لعالم الغيب الذى يتدخل من حين لآخر فى عالم الشهادة فهو خاضع له وتابع له ، والعدل وهو على الجوارح انمـا كان ينظر فيه للمذاهب التى تبدأ نظرتها من الانسان وتذهب فى فلســفتها الى تفسير يبدأ بالتمييز بين القوى المتباينة للادارة والسلوك فى الانسان ، وأما الصدق وهو على العقول فينظر فيه الى المذاهب التى تبدأ نظرتها من المعرفة لا من ناحية مصدرها ونشأتها وكيفية تكونها فى الانسان ، فهو انما يدين باليقين دون الشك ، ولكنه من ناحية قيمتها وأثرها وخطرها والدور الذى تقوم به فى نظرة الانسان وعقيدته . من هذه الشعب الثلاث جميعا تستكمل المعرفة عند الترمذى أركانها ، ولعلها تكتسب أخص مميزاتها من هذه الشعبة الثالثة وحدها .

والصدق عند الترمذى ـ يشمل علوما ثلاثة :

أما الأول فهو علم الأسرار أو علم الذات .

والأصل فى الصدق هو مطابقة القول للحق فيكون الخبر مطابقا للواقع . ومطابقته للواقع لا تتأتى الا بشيئين اثنين صحة الاحاطة والعلم بالواقع ، ثم صحة النية فى الأخبار عن هذا العلم ، والترمذى حين يجعل الصدق على

العقول انما يلتفت الى الشرط الأول وهو صحة الاحاطة والعلم بالحق ، ولعله لا يشترط أن يكون ذلك فى الاخبار أو القول فالصدق عنده هو الاحاطة بالواقع والعلم به علما صحيحا لا مدخل للخطأ فيه ، أما الاخبار والنية فهما شىء ثانوى بالنسبة لما هو بصدده .

والأصل الأول فى الصدق الترمذى أن الأصل الأول الذى يتوقف على العلم به ــ علما صحيحا لا دخل للخطأ فيه ــ العلم ببقية الأصول الأخرى علما صحيحا أيضا ، وهو علم الأسرار فهو الجانب الأيمن من علم المعرفة « فالمعرفة سفينة حمولتها اليمنى أسرار الله وحمولتها اليسرى سمات الله» (نوادر الأصول ٣٣٠) ، وهذا العلم هو العلم الأول عند الترمذى ، ولذلك أطلق عليه علم الأسرار ، فعلى الوقوف عليه مدار الوصول الى بقية العلوم الأخرى وهذا العلم هو من الرحمة العظمى .

وعلم الأسرار هذا على شعب أيضا نستطيع أن نتبين منه ثلاثا :

اما الشعبة الأولى وهى الغالبة عليه والتى اتخذ اسمه منها فهى علم الربوبية ، أو بدء الربوبية وبدء التدبير او حكمة الله . فأسرار الله هى الجانب الأيمن من كنوز المعرفة ومعها الرحمة . والأسرار مطوية عن الخلق الا عن أهل جذبة الله الذين أدرجهم بمحمد صلى الله عليه وسلم وجعلهم قرة عينه فسار بهم على طريقه وجعل سفياهم من مشربه ومرعاهم من مالك الملك بين يديه على مائدته ، تلك ضيافة محمد صلى الله عليه وسلم لقرة عينه فى عرس الله ، وهو بدء الربوبية وبدء التدبير وتلك حكمة الله . (نوادر الأصول ٣٣٠) .

وعلم الربوبية هذا هو العلم الذى يعرض لبدء الخلق والميثاق والمقادير ، فهو الذى يتناول هذا الكون من حيث نشأته ومن حيث صلته بعالم الغيب ، وهذه العلوم هى الأسرار المطوية عن الخلق والتى لا تذهب الا لأهل جذبة الله الذين أدرجهم محمد صلى الله عليه وسلم والتى لاتكون معرفة بدونها « وقال أصح علامة للأولياء أن يروى شيئا من أصول العلم قيل وكيف ذلك ؟ قال علم الابتداء وعلم المقادير وعلم عهد الميثاق وعلم الحروف هذه أصول الحكمة وحكمة العلماء هى » عطار تذكرة الأولياء .

فعلم الربوبية هذا هو أصل الحكمة . والوقوف عليه هو الوقوف على الأسرار فيعلم حكمة الله وتدبير الله للأمور وكيف يسير هذا الكون .

أما الشعبة الثانية من علم الأسرار فهى علم الذات أو علم الغيب أو علم الألوهية . وعلم الذات هـذا هو أصـل فى علم الأسرار غير أن الاحاطة بذات الله وهويته غير ممكن « فهويته لا تدرك فى الدنيا ولا فى الآخرة وأما نظر العباد فالى الصفات ، والرؤية هى انفراج الحجـاب لزهرة العين والنظر ، زهرة العين والادراك والاشتمال ، وهو لا تدركه الأبصار » المسائل المكنونة ١٨ .

فالادراك أو الاشتمال أو الاحاطة بذات الله غير ممكن ، وانمـا يكون النظر والرؤية فقط غير أن علم الذات هذا على نوعين علم الذات وعلم الصفات أو علم الغيب وعلم الشهادة ، فالأول من هذين النوعين هو الذى لا يحاط به ، وأما الثانى فهو الطريق اليـه « الغيب باطن فى الذات ، والشهادة ما ظهر من الملك والجمال والجلال والعظمة والرحمة والبهاء والبهجة والسلطان وما أبرز من الرأفة والحب والشفقة » المسـائل المكنونة ٢٥ .

فعلم الصفات أو علم الشهادة هو الذى يغلب على الشعبة الثانيـة من شعب علم الاسرار وهى علم الذات فالمعرفة عند الترمذى سبع شعب: « ـ الجمال والجلال والبهجة والسلطان والبهاء والعظمة والرحمة» «المسائل المكنونة ٤٠ » وكل شعبة من هذه الشعب تكشف عن ناحية من نواحى الذات .

والمعرفة بهذه الشعب أو ادراك الصفات هو كل ما يستطيعـه الخلق من ادراك الذات وهذا هو مايعرف بعلم الألوهية أى العلم الذى يتصـل بذات الله . والترمذى يميز بين علم الألوهية والربوبية فعن هذا يصدر نوع من التدبير وعن الآخر يصدر تدبير ثان

والشعبة الثالثة من علم الأسرار هى علم الحظوظ والمنن أو المعرفـة بآلاء الله أو علم الولاية . فاذا كانت الشعبتان الأوليـان تتنـاولان علم الربوبية وعلم الألوهية فان هذه الشعبة تتناول ناحية ثالثة وهى صـلة الانسان بهاتين الشعبتين ، وهذه الصلة تشرحها فكرة المنن أو آلاء الله. « فكنوز المعرفة مطوية عن الخلق الا عن أهل جذبة الله الذين ادرجـهم بمحمد صلى الله عليه وسلم» نوادر الأصول ٣٣٠ وأهل الجذبة هؤلاء هم الأولياء «هناك أسرار الله طواها عن العباد وأسرار الرسل طواها عن العباد وأفضى بها للرسل وأسرار الأولياء أفضى بها اليهم وطواها عن سائر الموحدين، وهذا هو المتشابه وهو زينة المحكم من القرآن» نوادر الأصول ٣١٦ والمعرفة بدرجات العبـاد من العباد وبحظوظ أهل الجبـاية هو تتمة علم الأسرار

قبه يعلم حظوظ الأنبياء والأولياء والابدال ، فلذلك كان علم المنن أو علم آلاء الله جزءا متمما لعلم الأسرار من بين علوم المعرفة « فخشوع القلب من المعرفة ، فكلما كان أوفر حظا من العلم بالله والمعرفة بآلائه كان أخشع» نوادر الأصول ٣١٧ ٠ وعلم المنن أو الحظوظ هذا هو العلم بحب الله لعباده الذين اختصهم ، فالوقوف على هذا الحب وقوف على علم الأسرار، وقد اهتم الترمذى بايضاح هذا الجانب فى كتابه ختم الولاية فسأل كثيرا عن الحب والحظوظ والآلاء فهى أسرار صلة الخلق بالحق ٠ « ما شراب الحب ؟ ما كأس الحب ؟ من أين عين الاختصاص ؟ ما شراب حبه لك حتى يسكرك عن حبك له ؟ ما القبضة ؟ من الذين استوجبوا القبضة حتى صاروا فيها ؟ ما صنيعه بهم فى القبضة ؟ كم نظرته الى الأولياء فى كل يوم ؟ الى ماذا ينظر منهم ؟ الى ماذا ينظر من الأنبياء عليهم السلام ؟ كم اقباله على خاصته كل يوم ؟ ما المعية مع الخلق والأصفياء والأنبياء ؟ » كل هذه وغيرها من مسائل علم الآلاء أو المنن التى يحب الوقوف عليها لمعرفة علم الأسرار ، وهو يعالجها وغيرها فى كتاب ختم الولاية ٠

وأما العلم الثاني من علوم الصدق فهو علم السمات أو علم الصفات :

وعلم السمات هذا هو الصنف الآخر من كنوز المعرفة الذى نكون على اليسار « المعرفة سفينة حمولتها اليمنى أسرار الله وحمولتها اليسرى سمات الله » نوادر الأصول ٣٣٠ واذا كان العلم بالأسرار منن الرحمة العظمى فالعلم بالسمات من الحق فالحق مع السمات ، «وأثقال السمات حشوها فى الأمثال والأسماء الحسنى» ٠ نوادر الأصول ٣٣٠ ٠

وأسرار الله هى الحكمة العليا ، ولكن السمات هى الأمثال العليا والأسماء الحسنى ، ومعنى ذلك أن علم السمات علم مكمل لعلم الألوهية فالأمثال العليا والأسماء الحسنى هى الطريق الى علم الذات ، فالترمذى ينهى عن التفكير فى ذات الله « ومن أراد أن يتفكر فليتفكر فى عظمته أو صفاته » «المسائل المكنونة ٢٤» فهى الطريق الى الذات أو الى علم الألوهية ٠ غير أن علم السمات هذا يمتاز عن علم الألوهية بأن فيه نزعة سلوكية ينطوى عليها ٠

وهذه النزعة السلوكية فى هذا العلم توضحها القاعدة المشهورة التى تقول ان المعرفة بالفضيلة هى اتيانها ومزاولتها ، فكذلك المعرفة بصفات الله والتحقق بعلم الألوهية هو التخلق بأخلاق الله ، فيكون علم الصفات أو علم السمات علما ذا شعبتين أما الأولى فهى نظرية وأما الثانية فهى سلوكية ، أما الناحية النظرية فيغلب عليها علم الألوهية ، وأما الناحية الأخرى فيغلب عليها علم السمات أو الأسماء أو الصفات ٠

ان لله أخلاقا عددها ١١٧ خلقا . والعلم بهذه الاخلاق هو المعــرفه وهذه المعرفة لم توهب للناس جميعا ولا لأهل العصور جميعا ، بل هى منح من الله تعالى يعطيها على مر العصور حتى تتم المعرفة به ، فهــــذه الاخـــلاق أعطى كل رسول منها نصيبا وكل نبى منها خلقا ليكشف كل واحد منهم عن جانب من جنبات الذات الالهية فتتم بذلك المعرفة ، ولكن هذه الرسل « مضت ولم تتم هذه الأخلاق كأنه بقيت عليهم من هذا العدد بقية ، فأمر الرسول أن يتمها» ٠ نوادر الأصول ٣٥٩ «وأن هذه الأخلاق تفضل الله بها على عبيده على قدر منازلهم عنده ، فمنح أنبياءه منها ، فمنهم من أعطاه منها خمسا ومنهم من أعطاه منها عشرا أو عشرين أو أكثر من ذلك أو أقل » نوادر الأصول ٣٥٩ هذا عن طريق الاجتباء والولاية ، ولكنه الى جوار ذلك نصب لهم طريقا آخر على سبيل المعرفة ٠

«فأخلاق الله تعالى أخرجها لعباده من باب القدرة وخزنها للعبـــاد فى الخزائن وقسمها على أسمائه وأمثاله العليا» نوادر الأصـــول ٣٥٩ «فضرب الله مثلا» أى صفة للذين آمنوا ليتمثلوه فيطلبوا هذا المثال من أنفسهم ، نوادر الأصول ٣٥٩ « والتمثيل (هذا) من معدل الحكمة وعامة الحكمة فى الأمثال لأن الأمثال أنموذج الآخرة والملكوت ٠ وبالخلق حاجة الى معاينة الآجل وانما يعاينوه بالعاجل » نوادر الأصول ٢٤٨ ، عن طريق أسماء الله وأمثاله العليا يستطيع الخلق أن يعاينوا الغيب ويصلوا الى المعرفة أو الى علم الصفات وهذا الوصول يكون على نوعين : اما بالمعرفة النظرية وهى التأمل والمشاهدة والذكر لهذه الأسماء الحسنى وأمثاله العليا ، واما بالمعرفة السلوكية وهى التخلق بهذه الأمثال العليا والأسماء الحسنى ٠

غير أن هذه المعرفة وتلك ليست ميسور سهلة لكل الخلق ، « فانمـا يجتبى الله أهل الحظـوظ ، فيمنحهم نور بعض أسمائه ولا يمنحهم نور الأسماء جميعا ، فانما يتفضل بها على عبيده على قدر منازلهم عنده ، فمن أنبيائه من منحه من أسمائه خمســا ومنهم من أعطاه منها عشرا أو عشرين أو أكثر من ذلك أو أقل» (نوادر الأصول ٣٥٩) ٠

والعلم بالأسماء الحسنى أو بالأمثال العليا أو علم السمات هذا على ضربين منه ما يكون مكتسبا ومنـــه ما يكون مجبولا ، أما المكتسب فيكون عن طريق العلم بالاسم عن طريق المعرفة اى عن الطريق النظرى والسلوكى فيعلم الاسم وحســنه وبهاءه ثم يتخلق به ويحمل نفســه عليــه ، وأما المجهول فيكون عن الحظوظ والمنن والمقادير ٠ « فأخلاق الله تعالى أخرجها

لعباده من باب القدرة وخزنها للعباد فى الخزائن وقسمها على أسمائه وأمثاله العليا ، فاذا أراد بعبد خيرا منحه منها خلقا ليدر عليه من ذلك الخلق فعلا حسنا جميلا بهيا ، فجبله فى بطن أمه على ذلك الخلق ، واذا لم يكن مجبولا فى بطن أمه قدر له علم ذلك وحسنه وبهاءه ليتخلق العبد بذلك ، وتخلقه بأن يحمل نفسه على ذلك الخلق حتى تعتاد نفسه » (نوادر الأصول ٣٥٩) «ومن أشرق فى صدره نور اسم من أسماء الله كانت له تلك الأخلاق التى لذلك الاسم هذا للمجبولين ومن تخلق بذلك الخلق ولم يكن جبل عليه كان تخلقه طهارة لصدره وقلبه من دنس الخلق السيىء الذى هو ضد هذا الخلق فاذا تطهر من سيىء الأخلاق لتخلقه بمحاسن الأخلاق بجهد وكد وشكر الله له ذلك فوجد قلبه طريقا الى ذلك الاسم» (نوادر الأصول ٣٥٩) .

هذا هو علم السمات أو علم الأمثال العليا وهو الشعبة الثانية من شعب الصدق وهو يرمى الى التخلق بالأمثال العليا أو الى الوصول بالعارف أو الصديق الى الأمثال العليا أو الذات العليا وهو بهذه الغاية تبرز فيه الناحية السلوكية أكثر من علم الألوهية من بين علوم الأسرار ، فشعب المعرفة السبع التى تكشف عن الذات الالهية : الجمال . الجلال . البهجة . السلطان . البهاء . العظمة . الرحمة . انما تكشف عن الذات الالهية من الناحية النظرية أكثر من الأمثال العليا والأسماء الحسنى ، ومن هنا اتخذ معنى الصدق مسحة سلوكية تبدو عليه فى بعض الأحيان ويوصف بها الصديق ، وانما يتعلق القلب بالله اذا نجا من تعلقه بالشهوات والمشيئات والارادات فهذه كلها شرك الأسباب ، فاذا تخلص من هذا الشرك لم يبق له متعلق فتعلق القلب بالله فعندها صدق الله فى مقالته «نوادر الأصول ٣٧٧» فالصدق يكون بترك الشهوات والمشيئات والارادات والصديق هو الذى يترك مشيئته لمشيئة مولاه وينخلع عن ارادته لارادة مولاه وهى أولى درجات العبودة أو الصدق .

وأما الثالث من علوم الصدق فهو البصيرة أو صدق التأويل .

واذا كان الصدق هو مطابقة الواقع أولا أو الوصول الى كنوز المعرفة بنوعيها : علم الأسرار وعلم السمات فان ما يكمل به هذا الصدق تحديد الطريق الذى يوصل الى هذه المعرفة أو بعبارة أخرى تحديد منهج المعرفة هذا .

ان شعب المعرفة الثلاث عند الترمذى هى الحق والعدل والصدق وعن عدم توافرها تكون زلة العلماء وميل الحكماء وسوء التأويل . فسوء

التـــأويل هذا يكون عن مجانبة الصـــدق • وصدق التأويل يكون عن توافره . فصدق التأويل هو قرين للصدق فى الوصول الى المعرفة .

وبماذا يكون صدق التأويل ؟ يكون بتوافر هذا العلم الثالث من علوم الصدق وهو البصيرة فعن طريق هذه البصيرة يكون باطن الأشياء لأهل المشاهدة معاينة ، كظاهر الأشــياء لأهل الغفلة ، فالبصيرة هى الطـريق للوصول الى الباطن الى علمى الأسرار والسمات أو هى العلم الثالث الذى يستكمل به علوم الصدق « وكان له السبق فهذا عبد قد رضى الله عنه وأعطاه حبه فأحبه فاحتدت بصيرته حتى انتهت الى المقـــام بين يدى الله فباطن الأشياء له معاينة كظاهر الأشياء لأهل الغفلة » أصول ٣٥٥ .

والبصيرة هذه تكون على درجات حيث تبدأ فى أصولها خارج دائرة الصدق بين أهل التخليط والعوام . وتكون أيضا على أنواع حين تنتهى الى دائرة الصدق .

أما البذور الأولى للبصـــيرة فهى علم القيافة وعلم الخط وعلم النجوم وعلم العيافة وعلم الرؤيا فجميعها هى الأصــول الأولى لعلم البصـــيرة وجميعها هى العلوم التى تمهد للبصيرة فى غير ميدان الصدق • أى هى منهج البصيرة فى غير ما يتعلق بالصـــدق أو بعلمى الأسرار والسمات ، وهذه العلوم جميعا هى فى درجة أقل من درجة البصيرة التى هى منهج الصـــدق وقد استشعر الترمذى ذلك اذ يقول « فلم القيافة وعلم الخط وعلم النجوم وعلم العيافة وعلم الرؤيا كلها علوم حق فى الأصل وانما درس ذلك لقوة ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من علم الظاهر والباطن فظهر علم الظاهر فى العامة وعلم الباطن فى الخاصة أولياء الله عز وجل وهم المحدثون » الفروق ٩٢ ب .

وليس ذلك غريبا أن يكون الفرق بين هذه العلوم وبين البصيرة هو قوة ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم ، فالصدق كما سنرى هو مما اختصت به أمة محمد دون غيرها ، فلا غرابة أن تختص فى منهجه بدرجة لم تيسر للأمم السابقة .

واذا كانت البصيرة هى درجة فى ترقى مناهج العلوم نحو المعرفة وفق طبقـــات الأمم حتى تنتهى الى الأمة التى اختصت بالصـــدق دون غيرها ، فهى كذلك درجة من درجات الترقى فى مناهج العلوم نحو المعرفة وفق طبقات العباد أو وفق درجات العباد من العبادة ، فالبذور الأولى للبصيرة نجدها فى الرؤية الصالحة التى هى أولى درجات الحديث ثم لاتزال ترتقى حتى تصل الى البصيرة .

فالمحدث على ثلاثة أنواع :

١ ـ محدث بالرؤيا الصالحة وهى جزء من ستة وأربعين جـــزءا من النبوة ، وهى طريق من طرق علم الغيب وتكون اما بشـــارة أو نذارة أو معاينة ، وهذا الطريق هو طريق مخاطبة العوام وأهل التخليط فانه لا يكون الا فى المنام حين تخلص الأرواح من النفوس وشهواتها ، وقد ذهب أهل التفسير الى أن قول « وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب» أى فى النوم بالرؤيا الصالحة ، ولا يكون ذلك الا لأهل الغفلة من العوام اذ أن اهل اليقين أهل شهادة فهم أحياء عند ربهم يكلمهم ويحدثهم فى هذه الدنيا .

٢ ـ والطريق الثانى التحديث فى اليقظة على القلب وذلك بالسكينة وهو أكثر من ثلث النبوة على قدر قرب صاحب الحديث من الله .

٣ ـ والطريق الثالث هو المحدث بالوحى وهو الذى يخفق على القلب بالروح وهنا يتصل التحديث بالبصيرة أو بمنهج الصدق « نوادر الأصول ١١٨ ، ١١٩ » .

واما أنواع البصيرة فمنها ما يختص بعلم الأسرار ومنها ما يختص بعلم السمات ، فأما ما يختص بعلم الأسرار فهو الفراسة ، وأما ما يختص بعلم السمات فهو علم الأسماء . « التوسم مأخوذ من السمة وهو أن يعرف سمات الله تعالى وعلائمه فى الأمور ، والتفرس أن يركض قلبه فارسا بنور الله تعالى الى أمر لم يكن بعد فيدركه ، واذا امتلأ القلب بنور الله تعالى نظرت عينا قلبه بنوره فأبصر فى صدره مالا يحاط به وصفا فالفراسة من الله تعالى لعبده كائنة » نوادر الأصول ٢٧١ .

وعلم الفراســـة وعلم الأسماء لا يكونان فى علم الأسرار والسمات فحسب ولكن يكونان فى كل شىء تظهر فيه آثار علم الأسرار أو السمات ؛ فعن الاهتداء الى هذه الآثار فى الأشياء يبدأ السير نحو الأصول الأولى وهى الأسرار والسمات ، « والأسماء سمات الشىء فكل اسم دليل على صاحبه ومشتق من معناه ، والأسماء الأصلية هى التى جاءت من عنـــد الله تعالى ، وعلمها آدم عليه السلام ، ومن الأسماء الأصلية اسم يحيى واحمد فالله هو الذى سماها واســـم هـــذه الأمة المسلمين والمؤمنين » نوادر الأصول ١٨٥ .

ولعل علم الأسماء هـــذا وجزءا من علم الفراســـة هو ما يطلق عليه الترمذى اسم علم القالب وهو العلم الذى يتوصل به الى النفـــاذ الى الباطن ويكون ذلك عن طريق القالب الظاهر .

واذا كان علم الأسماء وعلم الفراسة وعلم الغالب نتجه نحو الباطن عن طريق الغالب الظاهر أو عن طريق سمات تبدو فى الشيء فان هناك علما اخر يتجه الى الباطن عن طريق التحليل لا عن طريق السمات وهذا العلم هو علم الحروف او علم الباطن (المسائل المكنونه ٢٣ ، ٥٦) قال لكل حرف نورا ولكل حرف دلاله تكشف عما وراءها من أسرار الباطن وهو مثل هذه العلوم السابقه الا أنه يعمد الى التحليل بينما نعمد هى الى السمات ٠

هذه هى علوم البصيرة وهى المنهج الكامل لعلوم الصدق .

وقبل أن ننتهى من تحديد معنى الصدق عند الترمذى يجب أن ننص على ان الصدق عنده على درجات او أن درجات الترقى فى المعرفة انما تكون وفق توافر الصـدق والدرجة العليا من الصدق أو الدرجـه المثلى منه هى التى توافق أعلى درجات المعرفه ٠ أما ما دون ذلك من الدرجات فانما يلمح فيه مسحة من الصدق فحسب . ولذلك كان من بين درجات العباد عنده درجة الصادقين ، والصديقين ، اما درجة الصديقين فهى الدرجة المثلى التى يتوافر الصدق فيها بكل معانيه ، وأما درجة الصادقين ففيها مسحة من الصدق ومدار بحثنا فى تحديد الصدق ومعناه انما يكون فى هذه الدرجة المثلى التى هى درجة الصديقين أو درجة الأولياء ، فهناك درجات ثلاث وفق شعب المعرفة الثلاث : الحق والعدل والصدق ، وهذه الدرجات هى درجات العلماء ثم الحكماء ثم الأولياء ، فالعلماء علماء بأمور الله من الحلال والحرام ، والحكماء علماء بتدبير الله ، والأوليـــاء علماء بالله . «نوادر الأصول ١٤٠ ، ١٤١ » وكذلك فان العبادعلى درجات ثلاث : المتقون ٠ الصادقون ٠ الصديقون ، أما الصادق فهو الداعى الى حق الله ، وأما الصديق فهو الداعى الى الله ، ولا يكون الصديق الا من امة محمد صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى « قل هذه سبيلى أدعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعنى » . فلا يدعو الى الله ولا يكون من أهل البصيرة الا من بين اتباع محمد .

فالصدق اذن هو هذه الدرجة العليا من درجات المعرفة وهو الذى يهب لدرجات المعرفة المختلفة قبسا من روحه ، فاذا أطلق أحد مشتقاته او صفاته على اية درجة من درجات المعرفة دون الدرجة المثلى فان ذلك لا يعنينا فى تحديد معنى الصدق وشرحه . انما الذى يعنينا هو الدرجة المثلى التى بها قوام المعرفة والتى هى مظهر الصدق كاملا .

الصدق فى اللغة :

٦٩ ــ ومادة « ص د ق » ترجع فى أصلها المادى الى كلمة الصدق وهو الصلب المستوى من الرماح كامل المظهر والمخبر والذى ينجد فى الشدة ، ومن معنى النجدة فى الشدة أو الاعتماد عليه فى الشــدة جاءت كلمة الصدق بمعنى الشدة • أو لعل هذا المعنى هو السابق وأتى منــه بعد ذلك الصدق وصفا للرمح الذى ينجد فى الصدق أى الشدة .

والصدق يتوقع منه عند الشــدائد أن يكون كما هو مظهره صلبا مستقيما مستويا عونا على الشدائد وكفئا لها وقاهرا ، فاذا كان كذلك فقد صدق ، فمصادمة الشــدائد بالصلابة والاقدام والمضى والثبــات هو الصدق أو الاشتداد أو الشد عند الشدة .

والاشتداد عند الشدة والصلابة وعدم النكوص والمضى والثبات وعدم الالتواء هى صفات الكمال فى الصدق من الرماح وفى الصدق من الرجال أيضا فكان رجلا صدقا اذا كان صلبا لا مغمز فيه ولا التواء ولا نكوص ولا خور ثم كان بعد ذلك رجل الشدة الذى يندب لها ويعتمد عليه فيها فالصدق من الرجال هو الشديد .

والرجل الصدق والرمح الصدق يكون دائما ذا مصدق فيكون صادق الحملة صادق الجرى والشد أو يكون فى فعله ومخبره ما ينتظر منه لحاله ومظهره فيكون صدق اللقاء وصدق النظر . وكذلك الوحش اذا عدا ولم يلتفت لما حمل عليه فقد صدق اى اشتد ومضى ولم يلتفت .

ومن معنى النصرة فى الشــدة وشد الأزر وصدق الحمــلة وكمال الاعتماد على الرفيق جاء معنى الصداقة والمصادقة فالصــديق من الرجال والصدق من الرماح هو الصلب المستوى الذى يعتمد عليه لا فى هيئته ، ولكن فى فعله وخصــاله ، فكان الصديق هو الذى يشــد الأزر بفعله الصادق من الشد والمعونة والصلابة والمضى وعدم الالتواء أو الاحجام •

ومن معنى النصرة فى الشدة أيضا ، ولكن فى غير ميدان الشــدة المادية وفى غير ميدان النصرة بالجسم جاء معنى الصدق وهو شد الأزر بالقول وصدق ما ينتظر من الصديق أو ما يكون بمنزلته فالنصرة بالقول وهى الشد فى صلابة ومضى صدق المعونة أو صدق القول من الصديق •

ومن معنى شد الأزر والمعونة فى الشدة أيضا ولكن بغير الجسم والقول دائما بالمال والفضل جاء معنى الصــدقة أو العطية فبها تكون

المعونة وشد الأزر كما ينتظر ، ومن هذا المعنى أيضا جاءت الصدقة والصدقات والصداق وهو مهر المرأة وما تستعين به على أمرها ، ومنه أيضا جاء معنى التصدق بمعنى العفو فى الجزاء لأنه يشد به حال المقدم للقصاص ويعان على انقاذه ، ومن هذا المعنى أيضا جاءت كلمة المصدق وهو آخذ الصدقات فهو الذى يعنى بها .

هذه هى معانى كلمة الصدق تبدأ جميعا من معنى الشد والنصرة فى المعركة أو الشدة كما ينتظر أو يتوقع لشواهد الحال أو صفة المظهر(١) .

الصدق فى الاصطلاح :

٧٠ ـ الأصل فى الصدق هو مطابقة القول للحق مع مطابقته لضمير المخبر عنه . والغالب فيه أن يلتفت أولا الى مطابقته لضمير المخبر عنه فاذا وافق القول الضمير والواقع فهو الصدق وان وافق الضمير دون الواقع فهو الخطأ وان خالف الضمير سواء وافق بعد ذلك الواقع أو لم يوافقه فهو الكذب .

والغالب فى الحق أو الواقع الذى يكون موضوعا للصدق أن يكون مما تتصل به الحواس أو المشاهدة ليكون المعول الأول على الاصابة أو الخطأ فى امره راجعا الى النية والضمير . أما الحق الذى لا يتصل بالحواس أو المشاهدة لحقائق الكون التى تكمن وراءه مثلا ، فالأصل فى وصف الأخبار التى تتصل بها بكلمة الحق أو الصواب اذا كانت صحيحة أو بالباطل والخطأ اذا كانت على غير ذلك ، وذلك لأن النية والضمير لا دخل لهما فى تناول هذه الحقائق .

هذا هو المعنى الأول لكلمة الصدق فى الاصطلاح يتصل أول الأمر بالجملة الخبرية أو ما يجرى مجراها من جمل الانشاء دون الحقائق العلمية أو القوانين التى تتصل بها أو نتائج العلوم التى تحتاج الى تقريرها واعتماد وجه الحق فيها على شىء أكثر من الضمير والتحرى .

---

(١) سرد الزمخشرى للمادة فى أساس البلاغة يتبين منه أنه يستشعر أن الاصل هو الصدق فى القول ومن الصدق فى القول جاءت الصداقة لأن الصديق يصدق صديقه فى القول . وأما الراغب فى المفردات فيرى أن الاصل هو مطابقة الظاهر للحقيقة والباطن فى الفعل أو الحال أو القول وقد يكون ذلك غير انى أرى أن ما ذهبت اليه هو أصدق فى تصور البيئة العربية والاحاطة بمعانى المادة .

والمعنى الثانى من معانى الصدق في الاصطلاح يذكره أبو البقـاء فى كلياته اذ يزيد على معنى الصدق (الذى هو مطابقة القول للحق) نوعين آخرين يلتفت فيهما الى الارادة والعزيمة ، فالصدق يكون فى الفعـل وذلك بالاقامة عليه والاتيان به وترك الانصراف عنه قبل تمامه ، وهذا هو صدق انفعل ، ويكون كذلك فى النية وهو انعزم بالجزم والاقامة عليـه حتى يبلغ الفعل ، وذلك هو النوع الثانى من نوعى الصدق اللذين يلتفت اليهما أبو البقاء ، نرى أنه قد خرج بهما الى معنى الارادة والعزيمة(١) ٠

وهناك معنى ثالث من معانى الصدق هو ما يدور فى أوساط أهـل السلوك فـيرون أن الصدق هو اسـتواء السريرة والعلانيـة ، وذلك بالاستقامة مع الله ظاهرا وباطنا سرا وعلانية وتلك الاستقامة بألا يخطر بباله الا الله فمن اتصف بهذا الوصف أى استوى عنده الجهـر والسر وترك ملاحظة الخلق بدوام مشاهدة الحق يسمى صديقا(٢) ٠

الصدق عند الخراز :

وللبغداديين فى الصدق معنى اصطلاحى خاص نجده عند أبى سعيد أحمد بن عيسى الخراز (٢٨٦) الذى عاش فى بغداد فى نفس العصر الذى عاش فيه الترمذى فيما وراء النهر ، وقد تناول كل منهما الصدق ورسم له اصطلاحا خاصا واتخذه أصلا لمذهبه ، أما اصطلاح الخراز الذى يفصله لنا فى كتابه الصدق الذى ألفه بهذا الصدد - فيبين لنا مقدار مخالفـة البغـداديين وسابقيهم من البصريين للحكيم الترمذى فى اصـطلاحات التصوف ومفهومها ، هذه المباينة التى تبين مقدار الخلاف بين المدرستين (البغدادية والبصرية والترمذية أو ما وراء النهر) ٠

والصدق عند الخراز يبدأ مفهومه من معنى الصدق فى النية وهـو العزم بالجزم والاقامة على الفعل حتى يبلغه « والنفس مجبـولة بحب هذه الدار والسكون اليها وحب الدعة والراحة فيها والحق واتباعه والعمل به والصدق وأخلاقه فذلك كله خلاف محبوب النفس ٠ فاذا عقل العبد عن الله تعالى وفهم ما دعاه اليه من العزوف عن هذه الدار الفانية والرغبة فى الدار الباقية حمل عند ذلك نفسه على احتمال المـكاره من ركوب طريق الصـدق وعزم على بذل المجهـود وصبر لله تعالى وكابد نفسـه واستعان بالله تعالى » ص د ق ٦٢ ٠

---

(١) تهانوى ٨٤٨ ٠ (٢) تهانوى ٨٥٠ .

فالصدق عنده هو بذل المجهـــود ومكابدة النفس والصبر لله تعـالى والاستعانة به ، وهو كما يقول اسم للمعانى كلها وهو داخل فيها ، غير أن الصدق يحوى الى جانب هذا عنصرين آخرين يكملانه ويقوم بهما وهما الصبر والاخلاص ، وهذان العنصران يختلطان بالصدق أشد الاختـلاط وهو يدخل فيهما ولا يقومان الا به ٠

وهذه الصلة بين هذه المعانى الثلاثة : الصدق ٠ الصبر ٠ الاخلاص ٠ قد جعلت الخراز يعتبرها ثلاثتها أصولا لا بد للمريد من أن يلم بمعرفتهـا وأن يعمل بها ، لتصح عنده الفروع وليتحقق من طريق النجاة ٠

والصـــدق بعد ذلك بما فيــه من صــبر واخــلاص يدخل فى جميع مراحل الطريق الى الله : الانابة (ويكون بمعنى التوبة النصوح) ـ معرفة النفس والقيام عليها (بمعرفتها حق المعرفة) ـ معرفة ابليس والاحتراس منه ـ الورع والتقية ـ الحلال الصافي والعمل به ـ الزهد ـ التوكل ـ الخوف ـ الحياء من الله ـ معرفة نعم الله ـ المحبة ـ الرضا ـ الشوق ـ الأنس ٠ أو بعبارة أخرى فانه يدخل فى جميع مراحل الحياة الصوفيـة كما رسمها وحددها أعلام مدرسة بغداد من صوفيـــة البصرة السابقين وخاصة الحارث المحاسبى ٠ (٢٤٣) ٠

والخراز في كتابه الصدق هذا يرى أن هذه المراحل جميعا فروع ترجع لأصـــول أولى حددها هو فى هذه الأصول الثلاثة : الصـــدق ٠ الصبر ٠٠ الاخلاص ٠ التى هى أصل المعـــانى جميعها والتى ترجع هى بدورها الى الصدق الذى هو الأصل الأول ٠

واذا كان الصدق عند الخراز نوعا من المجاهدة المستمرة فهل لهـذه المجاهدة نهاية تقف عندها أو غاية تبلغها ؟ ان الخراز يرى أن للصـــدق نهاية وهو أنه قد يصل الى حال يفقد مطالبة الصدق من نفسه ويسقط عنه مؤونة الأعمال وأثقال الاخلاص ومؤونة الصبر ويكون عاملا بالصدق ، ولعل هذه المرحلة هى مرحلة الفناء عند الخراز ، أما ما قبلها فهو البقاء والتكاليف ٠

ولا بد للصدق عند الخراز من البلوى والاختبار فقد يبدأ الله الانسان بالنعمة والمنـة والموهبة حتى يتمكن الروح من قلبه ويستعذب الأعمـال الصـــالحة فيحمل عليه بعد ذلك ويبتليه ويختبره وقد يبدؤه بالبـــلاء والاختبار فاذا صدق وصبر أثابه النعمة وبلغه منزلة الصديقين ولم يعد يطالبه بالصدق ٠

واذا كان الأصل في الصدق عند الخــراز هو بذل المجهود ومكابدة النفس فهو صورة من صور المجاهدة عند الصوفية « اعلم أن المريد الطالب للصدق فهو عامل في جميع أموره بالمراقبة بالله بالقيام على قلبه وهمــه وجوارحه بالمحاسبة فهو جامع لهمه حذرا من أن يدخل في همه ما لا يعنيه حذرا من الغفلة » الصدق ٨٢ ب «والذى يهيج الخوف حتى يسكن القلب هو دوام المراقبة لله عز وجل في السر والعلانيه » الصدق ٤٢ ب الا أن هذه الصورة بالحدود التي يرسمها لها هذه نراها ترجع الى مذهب أهـل البصرة في المجاهدة والحزن والاعراض عن الدنيـــا والتوكل هذا المذهب الذي يختلف كل الاختلاف عن مذهب الخراسانيين وعن مذهب الترمذى ٠

« ويروى أن الحسن رضى الله عنه قال ان الله تعـــالى انما أهبط آدم عليه السلام الى الأرض عقوبة وجعلهـــا سجنا له حين أخرجه من جواره وصيره الى دار التعب والاختبار » الصدق ١١١ ٠

فهكذا « روى عن النبى صـــلى الله عليــه وسلم أنه قال عرض على أصحابى ففقدت عبد الرحمن بن عوف أو قال احتبس على فقلت ما أبطـأ بك على ؟ فقال لم أزل أحاسب بعدك بكثرة مالى حتى خر منى من العــرق ما لو وردت عليه سبعون من الابل عطاشا لصدرن عنه » الصدق ١٤ ب ٠

« فمن قال أتوكل على الله لأكفى قال لا يخلو هذا القول من معنيين : معنى أن يكفيه مؤنة الجزع والهلع لا انه يتحول عنه شيء ــ قدره الله عليه أن ينزل به ــ بالتوكل ، فهذا قولنا وقول من اثبت القــدر . ومن قــال انه يكفيــه ما استكفاه لا محالة ، مثل قوله لا يأكلنى السبع لتــوكلى ، والذى يأتينى بطلب يأتينى بلا طلب ، فالتــوكل يدفع عنى اذا استكفيته كل مؤونة كنت أخافها فليس يعجبنا هذا القول » الصدق ١١٧ .

هذه هى مقالات الخراز والبغداديين في مفهوم المجاهدة والزهـــــد والتوكل التي يقوم عليها مذهب الصدق عنـــده ، وهى تخالف مذهب الخراســـانيين والترمذى ، فالمجاهدة عندهم ليست عن عقـــوبة وحزن وقصاص كما يرى البصريون ، ولكنها عن محبة وادراك للمنزلةالسامية التى قدرها الله للآدميين ، والأخذ من الدنيا ليس ذنبا وأمرا ادا كما يرى البصريون بل هو مباح ميسور والعبرة بنية النفس والقلب ، وأما التوكل فقد باعدت فكرة القدر عند البصريين بينهم وبين توكل الخراسانيين الذى

نراه عند شقيق والذى كان ينتقده المحاسبى(١) والذى ينتقده الخراز الآن بقوله « ومن قال انه يكفيه ... فليس يعجبنا هذا القول » .

هذا هو الصدق عند الخراز وهو يختلف فى معناه عن الصدق عند الترمذى اختلافا بعيدا .

٧١ ـ الفرق بين معنى الصدق عند الترمذى وبين معناه فى اللغة وفى الاصطلاح :

يكاد الصدق عند الترمذى يخلو تماما من كل معانى السلوك لولا مايفهم من اعتباره الكذب ضدا له ، فالصدق عنده على العقول دون غيرها وهو انما يعنى به مطابقة العلم للواقع مطابقة يكون الأصل فيها الاحاطة بالحق والانتهاء اليه لا صدق الضمير فى الأخبار ، فهو يطلق الصدق بمعنى يكون نقيضه فيه الخطأ لا الكذب ، وهو بهذا المعنى يضع الصدق فى موضع المعرفة النظرية مستقلا عن معنى السلوك الذى يغلب عليه فى اصطلاح غير الترمذى .

والصدق هو العلم التام الكامل الذى لا مدخل للخطأ أو التمويه فيه وليس الكمال والتمام عند الترمذى معنى من معانى السلوك فى كلمة الصدق فالكمال هنا ليس كمال الارادة فى البحث والجد والوصول الى الصدق ، ولكنه كمال الاحاطة بهذا الصدق ، فالصدق اذن ليس جهدا ولا مجاهدة ، ولكنه تصور واحاطة ومعرفة وبهذا خرج الصدق من ميدان السلوك والأخلاق الى ميدان المعرفة والعلم كما خرج أيضا من ميدان المجاهدة الفردية الى ميدان الاستعداد الأصلى فلا يصل الانسان الى المعرفة عن جهد ومجاهدة ، أو كما يرى الترمذى عن رجولية واعتداد ، وانما يصل اليه عن منحة ازلية وهبها الله له ، فالمعرفة لا تكتسب ولكنها منحة توهب ولا دخل للجهد الفردى فيها ، ومن هنا يتجافى الترمذى عن مذاهب أهل البصرة التى تبدأ من الاعتراف بأعمال الانسان كما يتجرد الصدق من كل معنى من معانى السلوك .

الصدق عند الترمذى على درجات فالحقائق التى يحيط بها الصادق تتفاوت وضوحا وظهورا تبعا لقوة منزلته من الصدق ، كما تتفاوت الصور تبعا لحدة نظر الناظر وقوته، فالصور تتباين فى درجات الكمال والوضوح لا فى اختلاف حقائقها ونوعها فهى جميعا فى طريق واحد ، ولكن على

---

(١) الكاسب « نسخة ماسينيون » ٧٤

درجات من الوضـــوح متفاوتة ، وان تبين الصـــورة فى أعلى درجات الوضوح والكمال هو أعلى درجات الصدق ٠

والذى لم يأخذ فى طريق الصدق مثله فى تبين الصور مثل أعمى اللون الذى يبدو له لون مكان آخر ٠ فالصورة التى يراها الضال هى صـــورة مغايرة للحقيقة تماما ـ هى صـــورة من الضـــلال تختلف كل الاختلاف عما هنالك من الحق ، وتترائى هذه الصورة للعقل هو ما يسميه الترمذى الكذب الذى هو ضـــد الصدق عنده ، فالـــكذب كذلك عند الترمذى ليس معنى سلوكيا يتصل بصدق الضمير أو الارادة ، ولكنه معنى نظرى أيضا يتصل بالمعرفة ٠

غير أن المعنى السلوكى أو الأخلاقى الذى ينطوى عليه معنى الصدق عند الترمذى هو الاطمئنان النفسى أو اليقين الذى ينطوى عليه الصدق نتيجة للاهتداء الى الحق والوصول الى ما هنالك من الأسرار ، فالصديق هو الرجل المطمئن النفس لما اهتدى اليه من الحق ، ومن هنـــا يكون الصدق معنى من معانى الايمان أو درجة من درجاته غير أن الأصل فيه أن يبدأ من ناحية المعرفة وأن يعتمد على العلم ٠

(ب) موضوع الصدق (عرض وتفسير) :

٧٢ ـ الترمذى فى نظـــرته الى الحق يتجه الى الكون ليبدأ منـــه تفسيراته لنظريته فى المعرفة والأخلاق وهو عند نظرته الى العدل يتجه الى الانسان ليبدأ منه هذه التفسيرات ولكنه حين يتجه الى الصدق ينتهى الى نظرة مزدوجة تتخذ من الكون والانسان معا أساسا لتفسيراته ٠

وهذه النظرية المزدوجة التى تعتبر القمة التى ينتهى اليهـــا مذهب الترمذى قد ضمنها كتابه المعروف باسم « ختم الولاية » هذا الكتاب الذى لم نستطع أن نعثر عليه بعد ، ولكى نتصور صورة واضحة عن هـــذه النظرية فانا سنحاول أن نكشف عما كان يحـــويه هذا الكتاب خـــلال ما حفظه لنا بعض الصوفية ممن انتهى اليهم ٠

والمصادر التى حفظت لنا شيئا عن هذا الكتاب انما انتهت الينـــا عن طريق ابن عربى ٦٣٨ وعن طريق صوفى آخر من صوفية القـــرن السادس تقريبا لم نستطع الاهتداء الى شخصيته وهذه المصـــادر هى كما يأتى :

١ ـ أجوبة المسائل التى سأل عنها الحكيم الترمذى ، وهى جزء من الفتوحات المكية لابن عربى ٠

٢ ــ أجوبة المسائل التى سال عنها الحكيم الترمذى ، وهو مخطوط لابن عربى محفوظ بالمكتبة التيمورية بالقاهرة رقم ٢٥٥ ٠

٣ ــ سؤال من الأسئلة التى سألها الشيخ الامام صاحب الذوق التام محمد بن على الحكيم الترمذى رضى الله عنه أجاب عنها الشيخ محيى الدين بن العربى وهو السؤال الثالث والخمسون ومائة ٠ وهو مخطوط بمكتبة البلدية بالاسكندرية رقم ٣٦٤٧ ج ٠

٤ ــ شرح المسائل الروحانية التى وضعها الامام الأعظم أبو عبد الله محمد بن على الترمذى لمؤلف مجهول من صوفية القرن السادس تقريبا وهو معاصر لأبى مدين وأبى شعيب وأبى عبد الله مجاهد الأشبيلى بالمغرب ٠ مخطوط بمكتبة البلدية بالاسكندرية رقم ٣٧٣٤ ج ٠ (١٠٤أب/ ١١٥) ٠

والصورة التى استطعنا أن نتبينها عن كتاب ختم الولاية هذا تدل على أن الترمذى كان قد وضعه فى صورة خمسة وخمسين سؤالا ومائة أخذ فى الاجابة عنها ، وهذه الأسئلة هى كما يأتى :

١ ــ كم عدد منازل الأولياء ؟

٢ ــ أين منازل أهل القربة ؟

٣ ــ ان الذين حازوا العساكر بأى شىء حازوها ؟

٤ ــ الى أين منتهاهم ؟

٥ ــ فان قيل قد عرفنا منازل أهل القربة وأين منتهى العساكر ومنتهى من حازها فأين مقام أهل المجالس والحديث ؟

٦ ــ كم عددهم ؟

٧ ــ فان قلت بأى شىء استوجبوا هذا على ربهم ؟

٨ ــ ما حديثهم ونجواهم ؟

٩ ــ فان قلت بأى شىء يفتتحون المناجاة ؟

١٠ ــ فان قلت بأى شىء يختتمونها ؟

١١ ــ بماذا يجابون ؟

١٢ ــ كيف تكون صفة سيرهم الى هذه المجالس والحديث ابتداء ؟

١٣ ــ فان قلت ومن الذى استحق أن يكون خاتم الأولياء كما استحق محمد صلى الله عليه وسلم خاتم النبوة

١٤ ــ بأى صفة يكون ذلك المستحق لهذا النعت ؟

١٥ ـ ما سبب الخاتم ومعناه ؟
١٦ ـ كم مجالس ملك الملك ؟
١٧ ـ بأى شىء حظ كل رسول من ربه ؟
١٨ ـ أين مقام الرسل من مقام الأنبياء ؟
١٩ ـ أين مقام الأنبياء من الأولياء ؟
٢٠ ـ وأى اسم منحه من أسمائه ؟
٢١ ـ أى شىء حظوظ الأولياء من أسمائه ؟
٢٢ ـ وأى شىء علم المبدأ ؟
٢٣ ـ ما معنى قوله عليه السلام كان الله ولا شىء معه ؟
٢٤ ـ ما بدء الأسماء ؟
٢٥ ـ ما بدء الوحى ؟
٢٦ ـ ما بدء الروح ؟
٢٧ ـ ما بدء السكينة ؟
٢٨ ـ ما العذاب ؟
٢٩ ـ ما فضل النبيين بعضهم على بعض وكذلك الأولياء ؟
٣٠ ـ هل خلق الله الخلق من ظلمة ؟
٣١ ـ فما قصتهم هناك يعنى قصة المخلوقين ؟
٣٢ ـ وكيف صفة المقادير ؟
٣٣ ـ فما سبب علم القدر الذى طوى عن الرسل فمن دونهم ؟
٣٤ ـ لأى شىء طوى ؟
٣٥ ـ متى ينكشف لهم سر القدر ؟
٣٦ ـ أين كشف لهم ؟
٣٧ ـ ولمن يكشف سر القدر منهم ؟
٣٨ ـ ما الاذن فى الطاعة والمعصية من ربنا ؟
٣٩ ـ ما العقل الأكبر الذى قسمت العقول منه لجميع خلقه ؟
٤٠ ـ ما صفة آدم عليه السلام ؟
٤١ ـ ما توليته ؟
٤٢ ـ ما فطرته يعنى فطرة آدم أو الانسان ؟

٤٣ ـ ما الفطرة ؟
٤٤ ـ لم سماه بشرا ؟
٤٥ ـ بم نال آدم التقدم على الملائكة ؟
٤٦ ـ كم عدد الأخلاق التى منحه عطاء ؟
٤٧ ـ كم خزائن الأخلاق ؟
٤٨ ـ ان لله مائة وسبعة عشر خلقا . ما تلك الأخلاق ؟
٤٩ ـ كم للرسل سوى محمد منها ؟
٥٠ ـ وكم لمحمد منها ؟
٥١ ـ أين خزائن المنن ؟
٥٢ ـ أين خزائن سعى الأعمال ؟
٥٣ ـ من أين تعطى الأنبياء ؟
٥٤ ـ أين خزائن المحدثين من الأولياء ؟
٥٥ ـ ما الحديث ؟
٥٦ ـ ما الوحى ؟
٥٧ ـ ما الفرق بين النبيين والمحدثين ؟
٥٨ ـ وأين مكانهم منهم ؟
٥٩ ـ أين سائر الأولياء ؟
٦٠ ـ ما خواص الوقوف ؟
٦١ ـ كيف صار أمره كلمح البصر ؟
٦٢ ـ ما أمر الساعة الا كلمح البصر ؟
٦٣ ـ ما كلام الله تعالى لعامة أهل الوقوف ؟
٦٤ ـ ما كلامه للموحدين ؟
٦٥ ـ ما كلامه للرسل ؟
٦٦ ـ أين يأوون يوم القيامة من العرصة ؟
٦٧ ـ كيف تكون مراتب الأنبياء والأولياء يوم الزيارة ؟
٦٨ ـ ما حظوظ الأنبياء من النظر اليه ؟
٦٩ ـ ما حظوظ المحدثين من النظر اليه ؟
٧٠ ـ ما حظوظ سائر الأولياء من النظر اليه ؟

٧١ ــ ما حظوظ العامة من النظر ؟
٧٢ ــ ان الرجل منهم ينصرف بحظه من ربه فيذهل أهل الجنان عن نعيمهم اشتعالا بالنظر اليه ؟
٧٣ ــ ما المقام المحمود ؟
٧٤ ــ بأى شىء ناله ؟
٧٥ ــ كم بين حظ محمد صلى الله عليه وسلم وحظوظ غيره من الأنبياء ؟
٧٦ ــ ما لواء الحمد ؟
٧٧ ــ بأى شىء يثنى على ربه حتى يستوجب لواء الحمد ؟
٧٨ ــ بماذا تقدم الى ربه من العبودة ؟
٧٩ ــ بأى شىء يختتمه حتى يناوله مفاتيح الكرم ؟
٨٠ ــ ما مفاتيح الكرم ؟
٨١ ــ على من توزع عطايا ربنا ؟
٨٢ ــ كم أجزاء النبوة ؟
٨٣ ــ ما النبوة ؟
٨٤ ــ كم أجزاء الصديقية ؟
٨٥ ــ ما الصديقية ؟
٨٦ ــ على كم سهم تثبت العبودية ؟
٨٧ ــ ما يقتضى الحق من الموحدين ؟
٨٨ ــ عن الحق المقتضى ما الحق ؟
٨٩ ــ وماذا بدؤه ؟
٩٠ ــ أى شىء فعله فى الخلق ؟
٩١ ــ وبماذا وكل يعنى الحق ؟
٩٢ ــ وما ثمرته يعنى فيمن حكم به من الخلفاء ؟
٩٣ ــ وما هذا المحق ؟
٩٤ ــ فأين محل من يكون محقا ؟
٩٥ ــ ما سكينة الأولياء ؟
٩٦ ــ ما حظ المؤمنين من قوله الاول والآخر والظاهر والباطن ؟

٩٧ ـ ما حظ المؤمنين من قوله كل شيء هالك الا وجهه ؟
٩٨ ـ كيف خص ذكر الوجه ؟
٩٩ ـ ما مبدأ الحمد ؟
١٠٠ ـ ما قوله آمين ؟
١٠١ ـ ما السجود ؟
١٠٢ ـ ما بدؤه ؟
١٠٣ ـ ما قوله العزة ازارى ؟
١٠٤ ـ ما قوله والعظمة ردائى ؟
١٠٥ ـ وما الازار ؟
١٠٦ ـ وما الرداء ؟
١٠٧ ـ ما الكبرياء ؟
١٠٨ ـ ما تاج الملك ؟
١٠٩ ـ ما الوقار ؟
١١٠ ـ ما صفة مجالس الهيبة ؟
١١١ ـ ما صفة ملك الآلاء ؟
١١٢ ـ ما صفة ملك الضياء ؟
١١٣ ـ ما صفات ملك القدس ؟
١١٤ ـ ما القدس ؟
١١٥ ـ ما سبحات الوجه ؟
١١٦ ـ ما شراب الحب ؟
١١٧ ـ ما كأس الحب ؟
١١٨ ـ من أين عين الاختصاص ؟
١١٩ ـ ما شراب حبه لك حتى يسكرك عن حبك له ؟
١٢٠ ـ ما القبضة ؟
١٢١ ـ من الذين استوجبوا القبضة حتى صاروا فيها ؟
١٢٢ ـ ما صنيعه بهم فى القبضة ؟
١٢٣ ـ كم نظرته الى الأولياء فى كل يوم ؟
١٢٤ ـ الى ماذا ينظر منهم ؟

١٢٥ ـ الى ماذا ينظر من الأنبياء عليهم السلام ؟

١٢٦ ـ كم اقباله على خاصته كل يوم ؟

١٢٧ ـ ما المعية مع الخلق والأصفياء والأنبياء وخاصته وكيف الفرق بين هؤلاء في تفاوت ذلك ؟

١٢٨ ـ ما ذكره الذى يقول ولذكر الله أكبر ؟

١٢٩ ـ قوله تعالى « فاذكرونى أذكركم » ما هذا الذكر ؟

١٣٠ ـ ما معنى الاسم ؟

١٣١ ـ ما رأس أسمائه الذى استوجب منها جميع الأسماء ؟

١٣٢ ـ ما الاسم الذى أبهم على سائر الخلق الا على خاصته ؟

١٣٣ ـ بم نال صاحب سليمان ذلك وطوى عن سليمان عليه السلام ؟

١٣٤ ـ ما سبب ذلك ؟

١٣٥ ـ على ماذا اطلع من الاسم على حروفه أو معناه ؟

١٣٦ ـ أين باب هذا الاسم الخفى على الخلق من أبوابه ؟

١٣٧ ـ ما كسوته ؟

١٣٨ ـ ما حروفه ؟

١٣٩ ـ والحروف المقطعة مفتاح كل اسم من أسمائه فأين هذه الأسماء . وانما هى ثمانية وعشرون حرفا فأين هذه الحروف ؟

١٤٠ ـ كيف صار الألف مبتدأ الحروف ؟

١٤١ ـ كيف كرر الألف واللام فى آخره ؟

١٤٢ ـ من أى حساب صار عددها ٢٨ حرفا ؟

١٤٣ ـ ما معنى قوله خلق آدم على صورته ؟•

١٤٤ ـ ليتمنين اثنا عشر نبيا أن يكونوا من أمتى ؟•

١٤٥ ـ ما تأويل قول موسى عليه السلام أجعلنى من أمة محمد ؟.

١٤٦ ـ ان لله عبادا ليسوا بأنبياء يغبطهم النبيون بمقاماتهم وقربهم من الله ؟ .

١٤٧ ـ ما تأويل قوله باسم الله ؟.

١٤٨ ـ ما قوله السلام عليك أيها النبى ؟.

١٤٩ ـ ما قوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ؟.

١٥٠ ـ ما قوله أهل بيتى أمان لأمتى ؟ .

١٥١ ـ ما قوله آل محمد ؟ .

١٥٢ ـ أين خزائن الحق من خزائن الكلام من خزائن علم التدبير ؟ .

١٥٣ ـ أين خازئن علم الله من خزائن علم المبدأ ؟ .

١٥٤ ـ ما أم الكتاب فانه ادخرها من جميع الرسل له ولهذه الأمة ؟.

١٥٥ ـ ما معنى المغفرة التى لنبينا وقد بشر النبيين بالمغفرة ؟ .

والذى يتضح لنا من هذه الأسئلة أن الترمذى كان قد خصص كتاب ختم الولاية هذا لنظرية بلغ بها قمة مذهبه . وهذه النظرية تدور حول صلة الانسان بالقوة الالهية فى الكون أو بعبارة أخرى تدور حول « الانسان المقدس » أو الولى .

الترمذى فى شعبة الحق يتجه بنظريته الى الكون فهو الميدان الأكبر الذى يقتطع أعظم جزء من نظريته وعلى أساس نظرته فى الكون يبدأ فى تفسير مذهبه ، فساعات اليوم لها خصائص وتأثيرات فى الانسان وأيام الأسبوع لها مثل ذلك أيضا والمخلوقات الروحية وأضدادها من الشياطين لها تدخلها فى محيط الانسان حتى تخضعه لارادتها أو تعينه فى طريقه .

والترمذى حين ينتقل الى شعبة العدل انما يتجه بنظريته الى الانسان فهو يشغل الجزء الأكبر من مذهبه فيبحث فى طبيعة الانسان وتركيبه واخلاطه وأثر هذه الاخلاط فى نفسه ومنزلة الشهوة والايمان والطاعة والمعصية والعقل والهوى من السيطرة على الانسان . .

ولكن الترمذى حين ينتقل الى شعبة الصدق فهناك شىء آخر يستأثر بالجزء الأكبر من مذهبه ونظريته ذلك هو الانسان المقدس أو بعبارة أخرى هو الصلة بين الولى وبين مصدر الألوهية فى الكون ومنزلة هذا الولى من سائر المخلوقين وسائر الموحدين أو من أهل القدسية من الملائكة والأنبياء والصديقين والرسل .

يتجه مذهب الترمذى نحو قمته أو نحو غرضه الذى يريد أن يفصح عنه ، فيريد الترمذى أن يخلق لنا انسانا مقدسا هو سر الكون ، وهو الغاية التى يهدف اليها ، فمن أجله خلق الخلق ، ومن أجله نشأ الكون ، وظل هذا الخلق يتدرج فى مراتب الكون خطوة فخطوة ودرجة فدرجة حتى بلغ به غاية الكمال وجمع له ما وهب لكل من أتى قبله ، فكان خاتم الأولياء والمثل الأعلى الذى كان يهدف اليه الخلق والكون ، فهو

امين الأولياء وخاتمهم ، وهو الصورة المثلى للانسان انتهى اليهـــا الكون أبدا وبدأ سر خلقها وتقديسها أزلا هي موضوع نظر الله من الخلق منـذ النشأة الأولى الى النشأة الآخرة • وهي موضع حبه ووحيه وحديثه وأنسه •

هذا الانسان المقدم او خاتم الأولياء هو الجزء الاكبر من نظرية الترمذى حين يصل الى شعبه الصدق وهو حين يصل الى هذه الشعبه انمـــا يتحرر من الشعبتين السابقتين بعد ان يدمجهما ، فالصله بين الـــكون والخلق قد خرجت فى صوره الولى ، ولكنه هذا الولى الذى تحرر من سلطان الكون حتى صار صفي الألوهيه وتحرر من قيود الانسانية وسلطانها حتى صار فى القبضه يستعمله الله كيف يشاء ، فلا سلطان للكون وقوانينه عليه ولا سلطان للبشريه والآدمية عليه ، ولكن سلطانه هو على الـــكون وعلى طبيعته البشرية .

ونظرية الانسان المقدس او خاتم الأولياء هذه التى تفسر لنا معنى الصدق عند الترمذى — الذى يعتبر قمة مذهبه فى المعرفة — قد لا يعجزنا أن نجد لها أكثر من وجه ميتافيزيقى فى تفسيره لها فقد ادمـــج كل التفسيرات الفلسفية لجميع المذاهب الغنوصية التى يصح أن تعتـــبر أصلا لنظريته وخرج منها بتفسير واحد ميتافيزيقى تغلب عليه ناحية خاصة هي ما سماها بالصدق الذى هو الصورة المثلى لشعب المعرفة الثـــلاث « الحق • العدل • الصـــدق » كما أن خاتم الأولياء هو الصـــورة المثلى التى يندمج نحوها كل انسان مقدس فى الكون .

ونحن حين نعرض لنظرية الترمذى فى ختم الولاية نجد انفســـنا أمام طائفة من الفلسفيات الغنوصية والمسيحية والافلوطينية والحروفية والمانوية قد صهرها الترمذى ليصوغ منها مذهبه فى خاتم الأولياء .

وتفاوت الناس فى درجاتهم ومراتبهم من عالم القدس فكرة مشتركة فى أكثر هذه الفلسفات تكاد لا تنفرد بها واحدة دون الأخرى وهى التى يتخذها الترمذى اطارا عاما يجمع فيه شتات مذهبه واذا كان هنـــاك وجه مشابهة قريب بين أحد هذه الفلسفات وبين مذهبه فهو المانويـــة التى تقسم الموحدين الى درجات ثلاث هى أقرب ما تكون شـبها بتقسيم الترمذى « الموحدون • الصادقون • الصديقون » وأما فى الولاية خاصـــة فدرجاته أقرب الى الأفلاطونية الحديثة وان كان قد أسبغ عليها القالب المانوى التصويرى الاسطورى فأخرجها فى صورة العساكر واهـــــل المجالس والمناجاة والملك ، وهى أشبه بدرجات ذى النون التى ظلت قريبة من الأفلاطونية الحديثه دون ان يغلب عليها الطابع المانوى .

أما نهاية هذه الدرجات والمراتب الى صورة مثلى تتركز فيها مزايا هذه الدرجات جميعا فهي أشبه بعقيدة الشيعة في النور المحمدي او بالكلمة عند المسيحيين أو بالعقل الأول عند أفلاطون أو بالاسم الأعظم عند الحروفيين أو بالمثل الأعلى من عالم مثالى كعالم المثل عند أفلاطون .

أما منزلته يوم القيامة وحظه الذى يذهل أهل الجنان وشفاعته التى جعلت له واستئثار الله به وحظه قبل ذلك من العبودة والسلوك فقد نستطيع أن نجد لها شبيها فى أكثر من عقيدة من العقائد الدينيه أو فى اكثر من مذهب من المذاهب السلوكية الفنوصية .

والنظريات التى ترتكز عليها جميع هذه الفلسفات التى نستطيع أن نعتبرها أصولا لفكرة ختم الولاية نجدها جميعا ممثلة فى أسئلته التى سألها وان كنا لا نستطيع ان نعلم حقيقة موقفه منها ، فالمحتمل أن يكون الترمذى قد صهرها جميعا وصاغها فى قالب ختم الولاية دون أن يجد صعوبة فى ذلك لقربها وتشابهها فى أصولها ، والمحتمل كذلك أن يكون للترمذى نظريته الميتافيزيقية الخاصة الأصلية فى تدعيم فكرة ختم الولاية دفعته لأن يبين خصائصها ويحدد موقفها من هذه النظريات الكثيره التى تدعم فلسفة هى أقرب ما تكون الى فلسفته . يحتمل هذا ويحتمل ذاك غير ان الاحتمال الأول هو ما نرجحه لما توحيه مجموعة أسئلته .

٧٣ – وأما هذه النظرية فنستطيع أن نتبين منها فى سهولة ويسر ما يأتى :

١ – **الحروفية** : فهو يبحث عن الاسم الأعظم الذى طوى عن الخلق ولم يظهر الا لأهل الولاية منهم فيبحث عن خواص هذا الاسم وما طوى منه وعن حروفه المقطعة وعن منزلة هذه الحروف من حروف الأبجدية والسر الذى من أصله صارت حروف الأبجدية ثمانية وعشرين حرفا ومن أى حساب صار ذلك ؟ « ٢٠ – أى اسم منحه خاتم الأولياء من اسمائه ؟ (٢١) أى شيء حظوظ الأولياء من اسمائه ؟ – (١٣٠) ما معنى الاسم ؟ – (١٣١) ما رأس أسمائه الذى استوجب منها جميع الأسماء ؟ (١٣٢) ما الاسم الذى أبهم على سائر الخلق الأعلى خاصة ؟ (١٣٣) بم نال صاحب سليمان ذلك وطوى عن سليمان عليه السلام ؟ – (١٣٤) ما سبب ذلك ؟ (١٣٥) على ماذا اطلع من الاسم ؟ على حروفه أو معناه – (١٣٦) أين باب هذا الاسم الخفى على الخلق من أبوابه ؟ – (١٣٧) ما كسوته ؟ – (١٣٨) ما حروفه ؟ – (١٣٩)

والحروف المقطعة مفتاح كل اسم من أسمائه فأين هذه الأسماء ؟ وانما هي ثمانيـه وعشرون حرفا فأين هذه الحـروف ؟ (١٤٠) كيف صار الالف مبتدا الحروف ؟ (١٤١) كيف كرر الألف واللام فى آخره ؟ - (١٤٢) من اى حساب صار عددها ثمانية وعشرين حرفا ؟ »

فهذه الأسئلة جميعا انما أوحتها مشاكل حروفية من تلك المشاكل التى كانت تعيش قبل الاسلام وان جهد الترمذى أن يحيك لها ثوبا اسلاميا دينيا يستعين فيه بقصة سليمان « قال الذى عنده علم من الكتاب أنـا آتيك به » فيسأل « بم نال صاحب سليمان ذلك وطوى عن سليمان ؟ »٠

٢ - المانوية : فالمؤمنون عند الترمذى على درجات ، وأعلى هـذه الدرجات هى درجة الولاية . والأولياء كذلك على درجات لكل واحد من أهل القربة مقامه الذى لا يتعداه ، ولكل منهم مجلسه من ملك الملك أو ملك الضياء ، والصديقية منزلة من منازل الأولياء تماثل النبوة وتساميها (١) كم عدد منازل الأولياء ؟ - (٢) اين منازل أهل القربة ؟ (٣) ان الذين حازوا العساكر بأى شيء حازوها ؟ (٤) الى أين منتهاهم ؟ (٥) أين مقام اهل المجالس والحديث ؟ (٦) كم عددهم ؟ (٧) بأى شيء استوجبوا هـذا على ربهم ؟ (٨) ما حديثهم ونجواهم ؟ (٩) بأى شيء يفتتحون المناجاة ؟ (١٠) بأى شيء يختتمونها (١١) بماذا يجابون ؟ (١٢) كيف تكون صفة سيرهم الى هذه المجالس والحديث ابتداء ؟ (١٦) كم مجالس ملك الملك ؟ (٦٧) كيف تكون مراتب الأنبياء والأولياء يوم الزيارة ؟ (٨٢) كم أجزاء النبوة ؟ (٨٣) ما النبوة ؟ (٨٤) كم أجزاء الصديقية ؟ (٨٥) ما الصديقية ؟ .

والنور له منزلته الخاصة فى نظرية الترمذى فهناك ملك خاص للضياء من منازل الملكوت فهناك ملك الملك وملك القدس وملك الآلاء وملك الضياء ولهذا الملك منزلته الخاصة وان كنا لانستطيع أن نحدد هذه المنزلة (١١٠) ما صفة مجالس الهيبة ؟ (١١١) ما صفة ملك الآلاء ؟ و (١٤٢) ما صفة ملك الضياء ؟ (١١٣) ما صفات ملك القدس ؟ (١١٤) ما القدس ؟٠

اما الحب فله منزلته الواضحة فى نظرية الترمذى فهو يحل منهـا محلا لا يقل خطورة عن محله من التفسير الميتـافيزيقى للمانوية ، فالحب صلة متبادلة بين الولى وبين الله تبدأ من الله وتنعكس من الولى (١١٦) ما شراب الحب ؟ (١١٧) ما كأس الحب ؟ (١١٨) من أين عين الاختصاص (١١٩) ماشراب حبه لك حتى يسكرك عن حبك له ؟ .

والعبودة ـ لا العبادة ـ هى طريق الولى فى مراتبه الى الله ؛ وهى أقسام وأسهم ودرجات يرتقى من درجة الى أخرى حتى يكون أهلا للاختصاص وللجباية ، فيسقيه الله من كأس حبه له حتى يسكره عن حبه هو فيفنى عن ذاتيته ، ويكون من أهل الجذبة الذين يقيمون فى القبضة ويستعملهم الله لمشيئاته (٧٨) بماذا تقدم الى ربه من العبودة ؟ (٨٦) على كم سهم تثبت العبودية ؟ (١٢٠) ما القبضة ؟ (١٢١) من الذين استوجبوا القبضة حتى صاروا فيها ؟ (١٢٢) ماصنيعه بهم فى القبضة ؟.

٣ ـ **الكتابية** : والعقائد الفلسفية التى اصطنعها الكتابيون من يهود ومسيحيين لتأييد مذاهبهم ومقالاتهم الدينية انما نجدها تثور واضحة أمام الترمذى فيعرض لمعالجتها فى كتابه هذا . فقصة الخلق التىعرضت لها اليهودية يعرض لها الترمذى فى أسئلته (٣٠) خلق الله الخلق فى ظلمة (٣١) فما قصتهم هناك ؟ يعنى قصة المخلوقين، وفكرة القضاء والقدر التى شغلت الجدل المسيحى طويلا تأخذ مكانها كذلك فى نظرية الترمذى (٣٣) فما سبب علم القدر الذى طوى عن الرسل فمن دونهم ؟ (٣٤) لأى شىء طوى ؟ (٣٥) متى ينكشف سر القدر ؟ (٣٦) أين كشف لهم ؟ (٣٧) ولمن يكشف سر القدر منهم ؟ (٣٨) ما الاذن فى الطاعة والمعصية من ربنا ؟.

وفكرة السكينة فى اليهودية وفكرة الروح التى تماثلها فى المسيحية وما يتصل بهما من فكرة الوحى والحديث أو الأسماء انما نجدها واضحة فىأسئلة الترمذى(٢٤) ما بدء الأسماء ؟ (٢٥) ما بدء الوحى ؟ (٢٦) ما بدء الروح ؟ (٢٧) ما بدء السكينة ؟ (٥٥) ما الحديث ؟ (٥٦) ما الوحى ؟ (٥٧) ما الفرق بين النبيين والمحدثين ؟ (٩٥) ما سكينة الأولياء ؟.

والتاريخ المقدس للأنبياء والرسل السابقين من أهل الكتاب وتفضيل كل أمة لرسولها تفضيلا مطلقا من حيث المنزلة والشفاعة يثير عند الترمذى وضع هؤلاء الرسل فى منزلتهم من رسول الأمة المحمدية (٧٥) كم بين حظ محمد صلى الله عليه وسلم وحظوظ غيره من الأنبياء ؟ (١٣٣) بم نال صاحب سليمانذلكوطوى عنسليمان عليه السلام ؟ (١٤٤) ليتمنين اثنا عشر نبيا ان يكونوا من أمتى (١٤٥) ما تأويل قول موسى عليه السلام اجعلنى من أمة محمد ؟ (١٥٤) ما أم الكتاب ؟ فانه ادخرها من جميع الرسل له ولهذه الأمة (١٥٥) ما معنى المغفرة التى لنبينا وقد بشر النبيين بالمغفرة ؟

٤ ــ **الشيعية** : وأساطير الخلق التى نجدها عند الشيعة حول آدم وقدسيه خلفه وما احيط به من أسرار انما نجدها تثور عند الترمذى وتتصل بدلت بفكرة النور المحمدى أو بفكرة الحقيقه المحمدية ، كما تتصل بفكرة الولايه وال محمد (٤٠) ما صفه ادم عليه السلام ؟ (٤١) ما توليته ؟ (٤٢) ما فطرته ؟ يعنى فطره آدم او الانسان (٤٣) ما الفطره ؟ (٤٤) لم سماه بشرا ؟ (٤٥) بم نال آدم التقدم على الملائكه ؟ (١٤٣) ما معنى قوله خلق ادم على صورته ؟ (١٥٠) اهل بيتى امان لامتى (١٥١) ما قوله ال محمد؟.

وهناك بعض اصطلاحات شيعية نقلها الترمذى بنصها لنفس المسائل التى عرض لمعالجتها (١١٤) ما القدس ؟ (١١٥) ما سبحات الوجه ؟.

٥ ــ **الافلوطينية** : وفلسفة الأفلاطونية الحديثة التى كانت تدور حول فيض العالم عن العقل الأول نجدها قد سلكت الى الترمذى خلال بعض التاثيرات الغنوصية غير أننا نستطيع أن نتبين من اصول هذه الفلسفة بعض مسائل مثل مسألة العقل الأكبر وفيض العالم عنه (٣٩) ما العقل الأكبر ؟ الذى قسمت العقول منه لجميع خلقه ومثل مسالة الأخلاق اذ يسير العالم نحو انسان كامل تستكمل فيه جميع الأخلاق من جيل الى جيل فيكون صورة للمثل الأعلى الذى هو الله ٠ (٤٨) ان لله مائة وسبعة عشر خلقا ما تلك الأخلاق ؟ (٤٩) كم للرسل سوى محمد منها ؟ (٥٠) كم لمحمد منها ؟. وكذلك مسألة المعرفة والعلم فللحق مكانه من الكون عند الترمذى (٨٧) من يقتضى الحق من الموحدين ؟ (٨٨) عن الحق المقتضى ما الحق ؟ (٨٩) وماذا بدءه ؟ (٩٠) أى شىء فعله فى الخلق ؟ (٩١) وبماذا وكل ؟ يعنى الحق (٩٢) وما ثمرته ؟ يعنى فيمن حكم به من الخلفاء (٩٣) ومن هذا المحق ؟ (٩٤) فأين محل من يكون محقا ؟

واذا كنا نستطيع أن نتبين هذه التيارات الفلسفية المتباينة فى نظرية الترمذى فليس معنى هذا أننا نريد أن نذهب الى أنه قد اتصل بهذه المذاهب الفلسفية فى مصادرها الأولى ، وأخذ عنها أو عالج مسائلها ، ولكن الذى نحب أن نقوله ان هذه المسائل انتهت اليه فقط سواء كان ذلك خلال مصادرها الأولى أو خلال بعض المصادر الغنوصية أو الباطنية أو الشيعية التى انتهت اليه ، غير أن الذى يستحق أن نقف عنده عند دراسة نظرية الترمذى هذه هو أن هذه النظرية ــ على ما جمعت من تيارات متباينة ــ انما تنتظم فى فكرة واحدة او فى مذهب واحد متماسك هو كالاطار لهذه المسائل المتعددة ، ترى هل هذا الصهر وهذه

الصياغة المحكمة كانت كلها من جهد الترمذى ؛ او ان هذا الجهد كان قد توفر عليه أحد المذاهب الغنوصية السابقة ، ثم أتى الترمذى فأزال عنه آثار صفاته ليبدلها بطابع اسلامى هو ما نجده تحت فكرة خاتم الاولياء؟ ان الاحتمال الآخر هو ما قد يرجح عندى اذا ما استعرضت المصطلحات الفارسية الكثيرة التى اعتمد عليها عندما تنعدم الصلة بين بعض نظريات الترمذى واصول الاسلام .

٤ ـ اما هذا الاطار المحكم الذى يصوغ فيه الترمذى نظريته فنستطيع أن نحدده خلال الخصائص الثلاث التالية :

اولا ـ المعرفة :

المعرفة ـ كما نرى من مجموع أسئلة الترمذى ـ هى الاطار العام الذى يربط نظريته فى ختم الولاية . والمعرفة عنده ذات وجهين : أما الوجه الأول فهى أنها ذات شعب سبع : ملك الملك ، ملك الجمال ، ملك الجلال ، ملك البهجة ، ملك البهاء ، ملك العظمة ، ملك الرحمة ، تختلف كل شعبة منها عن الأخرى ، وأما الوجه الآخر فهو أن المعرفة على درجات المعرفة ، والصلة بين هذه الشعب السبع وبين درجات المعرفة قد تكون موضع غموض لمن يعرف نظرية الترمذى ، فالترمذى يذهب دائما الى أن الدرجة العليا انما تحتوى بدورها صورة عن الدرجة العليا التى تتجه نحوها ، فالمعرفة بجميع شعبها انما توجد فى كل درجة من درجاتها منذ ابتداء هذه الدرجات غير أن شعبة من شعب هذه المعرفة انما تبرز شعبة فى درجة ، وتبرز شعبة أخرى فى درجة أخرى ، حتى تستكمل الشعب جميعا عند نهاية الدرجات .

وقد يكون أوضح من ذلك اذا قلنا ان جميع شعب المعرفة تكون كامنة بالقوة فى أدنى درجات المعرفة وعند التدرج فى سلم المعرفة تاخذ هذه الشعب فى الظهور بالفعل ولكنها لا تظهر جميعا بدرجة واحدة ولكن تظهر كل شعبة فى درجة من الدرجات حتى اذا انتهت الدرجات جميعا خرجت الشعب جميعا من حيز القوة الى حيز الفعل فتكون المعرفة فى اعلى درجاتها وفى اكمل شعبها .

وفى المعرفة أرادتان تعملان على هذا الترقى والتدرج نحو الدرجة العليا ، أما الارادة الأولى فهى ارادة الانسان الذى يسعى نحو هذه

المعرفة العليا بقوة دافعة من ارادته ورغبته وطبيعة تكوينه ، وأما الارادة الثانية فهى ارادة جبرية حتمية تدفع بالانسان فى طريق المعرفةوالوصول وهى مع ذلك ارادة جميلة محبوبة وهى ارادة الله الذى يسقى الانسان من كأس حبه فيسرع اليه أو هى بعبارة أخرى ارادة اندماج الجزء فى الكل والمحدود فى المطلق أو الصورة فى مثلها الأعلى .

والمعرفة انما تقوم بعد ذلك على ناحيتين على العلم وعلى السلوك وكل من هاتين الناحيتين انما تكون موضوعا لكل ارادة من الارادتين السابقتين، فالعلم يريده العبد ويسعى اليه ويحصله بالجد والاجتهاد فيكون علما ظاهرا ويكون من الله يوفره لمن اصطفاه واجتباه فيكون روحيا وحديثا والهاما ، والسلوك يكون كذلك فهو من العبد تخلق وسعى ، ولكنه يكون من الله من خزائن المنن والأخلاق ومن باب الجباية والاصطفاء ، فهو يهب له الأخلاق عطاء ويهب له نور هذه الأخلاق ويوفقه الى أسمائها .

هذه هى المعرفة كما نراها فى مذهب الترمذى يتعلق بها مسألتان أخريان لهما مكانتهما فى تحديد خصائص مذهب الترمذى .

ثانيا ـ العبودة :

والمعرفة من حيث هى ارادة العبد فى الوصول الى الله انما هى عبودة منه هى الحق والعدل والصدق ، وانما تتركز هذه العبودة فى الدرجة الثالثة من درجاتها وهى الصدق فهو ترك الارادة لله أو ترك المشيئات لمشيئة الله ثم هى مع ذلك صدق العزيمة والاقامة فى ارادة الوصول اليه ، والطريق الى ذلك هو الحمد والثناء والصديقية والذكر والفناء فى الله عن سواه والبقاء به عن النفس .

ثالثا ـ خاتم الأولياء :

والمعرفة من حيث هى اختصاص الله بالعبد اذ يسقيه الله بكأس حبه فيسكر حتى عن حبه له هى نوع من الولاية أو الجباية أو الاصطفاء أو الحب ويكون من أثر هذه الجباية أن يتولى الله عبده فيوجه نور بصيرته نحوه ، فيتجه العبد الى ربه والعبد انما يسير نحو الألوهية ، فلا يصل الى ذلك حتى يمر فى أطوار الكمال ودرجات المعرفة ، فيستكمل الله له ذلك درجة بعد درجة حتى يصل الى المعرفة ، فيكون انسانا كاملا ومثلا أعلى وهب الله له من أسمائه الحسنى وأمثاله العليا ما يجعله به مثلا أعلى ليستطيع الوصول اليه ، والانسان بارادته هو وبارادة الله انما

يكون مدفوعا ليسير فى تيار الكمال الذى ينتهى بالوصول الى الله ، او ان هذا الانسان وهذا الفرع انما يندفع ليعود الى أصله ، وذلك هو طريق المعرفة الذى يسير فيه المؤمنون .

ولا يستطيع كل انسان أن يهتدى الى طريق المعرفة هذا فيعود الى أصله ويفنى عن رسمه ليبقى فى خالقه ومثله الأول ، ولكن الذى وفق الى هذا انما هو فريق من المؤمنين وفق اليه ازلا ومع ذلك فان أفراده يختلفون فيما بينهم فى درجة توفيقهم أزلا فى المقدرة على الوصول الى الله ، فالفطرة الأولى متفاوتة وحظ كل واحد من السكينة والمقادير والحظوظ انما يختلف عن حظ الآخر وحظ كل واحد منهم من العقل الأكبر الذى فاضت عنه جميع العقول انما يختلف عن حظ الآخر .

وأوفى هؤلاء جميعا من هذه الحظوظ من المقادير والمنن ومن العقل الأكبر ومن النور والفطرة انما هو خاتم الأولياء ، فهو المثل الكامل الذى خلقه الله أزلا وجعله فى ضمير الكون يتنقل بين الحقب والأجيال يفصح كل جيل عن طرف من كماله . حتى اذا كان خاتمة الوجود استطاع الكون أن يخرج هذا المثل الأعلى فيكون خاتمة الوجود ، اذ ينتهى الكون الى خالقه فهو الأول ازلا اذ كان صورة كامنة وهو الآخر خلقا اذ كان نشأ كاملا هو صورة المعرفة الكامنة فى الأزل وهو صورة المعرفة الكامنة عند انتهاء العالم فاض عن العقل الأكبر ثم عاد فاندمج فى الكون المطلق .

هذه هى الخطوط الثلاثة الرئيسية التى تكون حدود نظرية الترمذى فى ختم الولاية والتى صاغ فيها جميع المسائل التى تمس نظريته والتى انتهت اليه من المذاهب السابقة .

٣ ــ مقومات الصدق (تحليل) :

الصدق هو المرحلة الأخيرة من مراحل المعرفة ..

٧٥ ــ يتدرج الترمذى مع المعرفة حتى يصل الى شعبتها الثالثة أو الى مرحلتها الأخيرة . وهو اذ يرقى فى طريقه هذا نحو قمة المعرفة يحاول أن يفصح لنا عن العوامل التى تدفع بالمعرفة فى طريق صعودها ورقيها . فكل شعبة من شعب المعرفة ظاهرة لنظام اجتماعى كان يسود الانسانية فى فترة من الفترات أو ينتشر بين الناس فى بيئة من البيئات ، ثم هى بعد ذلك صدق لطبيعة أخلاقية خاصة كانت اثرا للحياة النفسية

لشعب من الشعوب . أو هى ظاهرة عقلية تتأثر بالجنس أو البيئة التى تصدر عنهما .

والصدق انما يكون فى العــرب طبعا لا ينتحلونه تطبعا أو يبلغونه كسبا ، ومعنى ذلك أنهم هم الطبقة العليا من طبقات الشــعوب ، وليس ذلك غريبا فالعرب أجود الشعوب عنصرا واكرمها اخلاقا . طبع العرب على السماحة والكرم والجود والشجاعة وهى الأخلاق العليا التى عنها تصدر الحياة العقليــة العليا فى أقوى صورها وهى الصــدق أو الايمان والبصيرة ، ونظام العرب الاجتماعى هو أجود النظم لاخراج هذه الأخلاق وهذا العقل فالعرب هم الأحرار الكرماء .

وغير العرب من الشـــعوب الأخرى لا يدانون الجنس العـــربى فى خصائصه الجنسية ، وفى فضائله الخلقية ، وفى امتيازه العقلى أو فى نظامه الاجتماعى ، فأهل الكتاب من اليهود والسريان وغيرهم من طوائف الأعجام من الروم واليونان والترك قد جبلوا على الحرص والأثرة والشح والكزازة ، وهم فى نظامهم الاجتماعى كانوا يعيشون عيشة العبيد ، ليس لأحدهم أن يختار أو أن يتحول عن النهج الذى رسم له جبلوا على الخوف والمهانة والمذلة والخضوع . يجد أحدهم الجهد والمشقة فى ان يحمل نفسه على فضائل الأخلاق أو فى أن يكف نفسه عن الانحطاط والاخـــلاد الى الأرض ، لا يعرفون الفضائل النفســـية الا تطبعا وتكلفا ومجاهدة ، ولذلك غلب على عقلائهم الحزن والشك والمجاهدة ، كذلك لم تقم حياتهم العقلية على الصدق بل قامت على ما دون ذلك من شعب المعرفة ، قامت على العــدل وما فيه من مجــاهدة حين عرفوا الأخلاق الفردية ، وقامت على الحق وما فيه من خوف وطمع ورغبة ورهبة اذ كانوا لا يعرفون الا الحياة الجمعية .

كانت الانسانية تتدرج وتتطور وتأخذ طريقها نحو الكمال ، وكانت الطبيعة بدورها تستجيب لهذا التطور ، فيحدوها قانون الانتخاب الذى يرمى دائما الى اختيار الأصلح والأقوى ، فكانت الأمة تنتهى الى أمة أخرى أكرم منها عنصرا واشد قوة ، وكانت الثقافة تتمخض عن ثقــافة أخرى أكثر بساطة وأقوى على الحياة ، وكان النظام الاجتماعى يتطــور الى نظام آخر أكثر تماسكا وحرية ، وكان العقل الانسانى يترقى الى عمل آخر أكثر قوة وصدقا .

جعل الله الفضائل الأخلاقية مائة وسبعة عشر خلقا وجعل لكل أمة حظا من هذه الأخلاق وبعث بها نبيا ينشرها فى هذه الأمة ، وورثت الأمة

التى تتلوها فضائل الأمة السابقة وزادها الله أخلاقا أخرى ، حتى اذا كانت الأمة المحمدية استكمل الله لها الفضائل جميعا وورثها حظوظ الأمم السابقة ، فجاءت أمة وسطا مختارة على جميع الأمم بلغت غاية الكمال الانسان ، فأظهر الله فيهم الاسلام وهو الصورة الكاملة من النظام الذى تهدف اليه الانسانية ، والذى قد ظهر قبل ذلك فى صور أقل كمالا واتماما بين أمم أهل الكتاب فى المراحل السابقة للاسلام . كان الاسلام صورة من الصدق اذ كان العرب أهل يقين وايمان وفرض على أهل الكتاب المشقة والجهة والاصر وقتل النفس اذ كانوا أهل حرص ومجاهدة فشاع فيهم الحزن والخوف والبكاء ، ورث الاسلام ديانات أهل الكتاب وطبعها بطابع اليقين والصدق فبلغ الصورة العليا للمعرفة والأخلاق والاجتماع وانما فضل العرب بأخلاقهم لا بلسانهم ولغتهم وكان الاسلام صورة هذه الأخلاق .

يختلف حظ الأمم فى فضائلها الجنسية والنفسية والأخلاقية والعقلية ، وأما هذا الاختلاف فيرجع الى قصة الخلق الأولى اذ قبض الله قبضة من تراب جميع أديم الأرض أحمرها ويابسها وسهلها وحزنها وخلق منها آدم فكان منه جميع الأمم فما خلق من حزن الأرض كان فى أخلاقه الكزازة واليبوسة والصلابة وما يتبعها من شح وحرص وأثرة ، وما خلق من الوهاد كان فى أخلاقه اللين والانطواء والتعقيد وما خلق بين ذلك من سهل الأرض وجبلها كان فى أخلاقه السهولة والسماحة والكرم والشجاعة مع الرفق والحلم والأناة ، فاختلف بذلك حظ الأمم من الأخلاق والعقل وكرم العنصر ، أما أمم العجم فهم من أهل الجبال وحزن الأرض وأمم أهل الكتاب من الجبال والوهاد وأما العرب فهم من من سهولة البادية بين حزنها ووهادها .

هذه هى فكرة الترمذى عن المؤثرات التى أثرت فى المعرفة أو عن العوامل التى عنها تصدر الصورة الكاملة للمعرفة ، وان تكن هذه الفكرة قد تنطوى على نوع من التعصب الدينى او الثقافى أو الجنسى أو قد تستند الى نوع من النظريات فى تفسير التقدم الانسانى قد توضع موضع المناقشة أو الجدل الا أن ذلك لن يغض من قيمة ما قصد اليه الترمذى من ناحية أخرى فى رسم الحدود الأساسية بين شعب المعرفة ، هذه الحدود التى أبرزها فى صورة اجتماعية أخلاقية حاول بها أن يفصح عن الخطوط الرئيسية التى تكون معالم الصورة لكل شعبة من هذه الشعب . فالخطوط الرئيسية التى تفصح عن معالم الصور فى هذه

الشعب جميعا انما ترجع عند الترمذى الى النظام الاجتماعى الذى قد يكون هو بدوره صورة من الخصائص الجنسية للأمة التى ينشأ فيها هذا النظام أو صورة من فضائلها النفسية أو الأخلاقية ، أو ظاهرة لقانون ابعد من ذلك قد يرجع الى التطور الذى يكمن فى ضمير الوجود ، او قد يرجع الى اثر البيئة الجغرافية ، ولكن الذى يقصد الترمذى الى ايضاحه أولا هو أن الصورة العقلية لكل شعبة من شعب المعرفة انما هى صدى لنظام اجتماعى ، وهذا النظام يتبع فى منزلته من النظم الاجتماعية الأخرى منزلة هذه الشعبة العقلية من شعب المعرفة الأخرى .

فالحق هو صدى الروح الجمعية التى كانت تسيطر على الانسان البدائى فى حياته الإجتماعية — هو صورة من الصلة الاجتماعية التى كانت تربط بين افراد المجتمع البدائى — هو صورة من الاتحاد فى الطقوس والشعائر والعادات التى توحد بين جماعتهم — هو صورة من احترام هذه الطقوس والشعائر وتقديسها — هو صورة من الخوف والطمع والرغبة والرهبة والتقديس والاجلال التى تكمن فى شعور الانسان البدائى نحو الطبيعة والكون والمجتمع — هو صورة من اجتلاب المنافع واجتناب المضار والحرص على موافقة السعد وتجنب النحس — هو صورة من الالهام أو الحدث الذى يكشف لوجدان الانسان البدائى عن هذه الشعائر والطقوس ويجلب له نوعا من السكينة والاطمئنان يهدا بهما روعه .

والعدل هو صورة الحياة الاجتماعية أو الأخلاقية للانسان فى البيئة أو العصر الذى اشتدت فيه نزعته الفردية ، هو صورة من الانصاف والايثار الذى لا تستقيم حياته الاجتماعية الا به اذا نضجت فيه الروح الفردية .. هو صورة من النظم او القوانين التى تربط بينه وبين غيره من أفراد المجتمع أو هو صورة النظام العام الذى يخضع له جميع أفراد المجتمع فلا يستطيعون الخروج عنه ، فالحكمة هى صورة من جبرية الطبيعة او جبرية النظام الاجتماعى المحكم الذى يسيطر على جميع وحداته الفردية ، فلا تستطيع احداها الانفكاك عنه وتحس بسيطرته هذه احساسا واضحا بينا ، والحكمة بعد ذلك هى وضع هذا النظام المحكم الذى يشمل جميع الوحدات الفردية بحيث لا تند عنه ، وهى بعد ذلك الاهتداء الى الصلات التى تربط هذه الوحدات الجزئية بالنظام الكلى العام اهتداء واضحا لا لبس فيه ولا ابهام . الحكمة أو العدل هى ارجاع الجزئى الى الكلى ارجاعا منهجيا واضحا أو هى اخضاع

الجزئى للـكلى ، أو هى خلق هذا الـكلى الذى تندرج تحتـــه جميع الجزئيات ، وهى بعد ذلك ادراك هذه الصلات واضحة قوية التى تكون بين الجزئيات ومرجعها الـكلى ، والصورة العقلية التى نشأت عنهـا الحكمة أو العدل هى صورة النظام الادارى والاجتماعى الذى نشأ فى البيئات التى نضجت فيها الفردية الانسانية ونضج فيها نظام الأسرة وتلاشى منها نظـام الرهط أو القبيلة ـ هو صـورة من النظام الاجتماعى والادارى الذى نشأ مع الانسان حين بدأ يعرف نظام المدينة ، ظهر هذا النظام فى صورة القانون او التشريع وظهر كذلك فى صورة النظـــام الادارى الذى يربط بين أفراد المدينة ، وظهر فى الصورة العقلية لقوانين العلة والقياس ـ هو صورة من المنهج الجدلى أو المنطقى الذى ظهر صدى للنزعة الفردية ومحاولة اخضاعها للنظام الاجتماعى .

أما الصدق فهو صورة ثالثة لنظام اجتماعى أو عقلى بدأ ينشـــأ فى بيئة خاصة وفى مرحلة خاصة هو صورة للحياة الاجتماعية العربية وما تولد عنها من حياة عقلية .

النظام الاجتمـــاعى العربى يمتاز بالحـرية التى تنقص النظـامين السابقين ، فالنظام الاجتماعى البدائى يكون الفرد فيه عبدا للجماعة التى يعيش فيها ولطقوسها وشعائرها ، لايستطيع أن يعيش بعيدا عن هذه الجماعة وليس له أن يختار فيما يأخذ أو يدع من طقوسها ، ثم هو عبد بعد ذلك للرهبة والرغبة أو للخوف والطمع اللذين علقت بهما نفسه ليربطانه بالجماعة وطقوسها ، والمعرفة فى هذا النظام البدائى هى ملـكة الالهام أو الوحى التى تكشف للانسـان عن هذه الصلة الاجتماعيـة التى تربطه بجماعته ، أو هى العاطفة القوية التى تكشف لهذا الانسان البدائى عن حاسة الروح الجمعية فيه ، والنظام الاجتماعى الثانى الذى عنه نشأت شعبة العدل يكون الانسان فيه عبدا لقوانين الجماعة ونظمها هـــذه القوانين التى تحاول أن تخضد من شوكة النزعة الفردية فيه ، يحاول أن يخرج عليها فلا يستطيع أن ينفـــذ من نظامها المحكم ولا يستطيع أن يخرج عن سلطانها القوى الذى يحس به واضحا فى جميع مراحله ، فهو يحاول فى هذا النظام ، ولـكن لا مناص له من أن يعترف به وهو يتشكك فى أصوله ولكنه يكره أخيرا على الاعتراف به وبآثاره . الانسان فى كلتـا الحالتين عبد عليه أن يخضع ان طوعا وان كرها ، أما فى النظام الأول فهو يخضع كما يخضع عبيد الغفلة الذين يســاقون بالعصا ، لأنه يخضـــع كرها ـ لأنه لا يتمثل سلطان سيده واضحا فيهمل وتأخذه الغفـلة ،

ولكنه حين يبادره سيده بالعقاب ينشط ويفيق من غفلته فهو لايخضع الا تحت تأثير العقاب ومعاينة ضرره أو تحت تأثير الطماعية والتمتع بها، لا يخضع هذا الانسان الا اذا ذاق ألم العقاب ولذة الطاعة ، ولكنه فى غير ذلك غافل سادر ، وأما الانسان فى النظام الثانى فهو يخضع ولكن خضوع عبيد الخدمة هؤلاء العبيد الذين يكونون فى الدار مع سيدهم فيتمثل دائما فى نفوسهم سلطانه فهم يطيعونه دون أن يحتاج الى تأديبهم وكذلك الانسان فى هذا النظام يحس بسطوته وقوته فهو يخضع له دون أن يحاول الخروج عليه ، وان حدثته نفسه بالخروج بادر الى الطاعة والامتثال لما يراه من احكام هذا النظام ، وهكذا فهو يجاهد ويصبر يمازج نفسه الحزن والقلق ، ولكنه يصبر ويتجلد لأنه لا مناص له ، وهكذا نشأ فى صدره صورة الواجب واحتمال مشاقه والصبر على ذلك .

أما فى النظام الاجتماعى العربى فالحال على غير ذلك تماما ، فالفردية واستقلال الشخصية والاعتداد بالنفس يعرفها العربى كأشد مايعرفها انسان ، فهو قد تحرر من الروح الجمعية التى كان يعيش فيها القطيع الأول من الانسان والجماعة بعد ذلك فى هذه البادية الواسعة ليس لها عليه من السلطان الادارى أو النظام القانونى ماتستطيع ان تمتد اليه فتخضعه ، فهو لم يعد بعد ذلك عبدا تستبد به الجماعة للصالح العام ، ولكن هذا العربى الحر الذى لم تستطع الجماعة أن تسيطر عليه لابد له عن رضا وطيب خاطر من أن يتعاون مع جماعة يوجدها هو وغيره من الأفراد لتؤلف بينهم فتكف اعتداء بعضهم على بعض ولتجعل منهم قوة تكف بها اعتداء الجماعات الأخرى عنها وتحمى بها مياهها ومراعيها وأموالها وموطنها . ولذلك عرف العربى الجماعة ليتعاون معها لا ليخضع لها ، وعرفها لتخدم مصالحه لا لتسوده وتحكمه . ومحضها من نفسه طاعة عن مروءة وشهامة وتسامح لا عن ذلة وخضوع ومهانة أو عن صبر وتجلد ومشقة ، ولذلك كان العرب احرارا كرماء . أحرارا فى تعاونهم كرماء فيما يقدمونه من أنفسهم .

عرف العربى الشرف والمروءة والكرم والسماحة ، وكانت هذه قيما عليا فى المجتمع الذى يعيش فيه ، وكانت هى رمز القوة التى يخضع لها ويستجيب لتوجيهها لتربطه بالجماعة التى يعيش فيها ولتنظم صلته بأخيه الذى يعيش معه ، وكانت هذه المثل العليا هى

قوام الحياة الاجتماعية عند العرب ، أو هى صورة الصلات الاجتماعية عندهم .

وهذه المثل العليا الأخلاقية لها فى النظام العربى وجهان :

أما الوجه الأول فهو الوجه الفردى ، فهذا النظام العربى قد وضع هذه المثل العليا امام الفرد لتكون الغاية التى يسعى اليها ، والمثل الأعلى الذى ينشده ، ولتكون مقياس شخصيته يرى بها اين وصل من هذه المثل ، وهذه المثل اذ توضع لا توضع وضعا يؤخذ بالرفق او بالهوادة ، فالبيئة العربية قاسية تأخذ كل شىء فيها بالقسوة والحزم فهى اذ تضع أمام الفرد هذه المثل لا تتهاون فى أن تطلب اليه أن يكون مثلا قويا منها وهنا يتنافس الأفراد فى الوصول بأنفسهم الى هذه المثل تنافسا قويا لا رحمة فيه ولا هوادة .

واما الوجه الثانى فهو الوجه الاجتماعى ، فهذه المثل العليا هى صورة من النظام الاجتماعى الذى يربط الجماعة هى صورة من هذا النظام اتخذت صورة الأخلاقية ، هى صورة هذا النظام فى نواحيه الاقتصادية والمالية والداخلية ظهر فى هذه الصورة الأخلاقية القوية التى هى الوسيلة الوحيدة الى هذا النظام لتحقيقه وصيانته والدفاع عنه .

نظام الحياة فى البادية فى نواحيه الاقتصادية والمادية والادارية بسيط واضح لا يحتاج الى جهد أو الى اعمال ذهن فى الاهتداء اليه وابواب المعاش فى البادية ليست من التعقيد أو الخفاء بحيث يحتاج الذهن الى ان ينصرف الى بحثها واستنباط وسائلها ، فالمرعى والماء والماشية هى قوام الحياة لا تقبل فى ذلك جدلا أو شكا ، ولا تحتاج فى توضيح ذلك الى جهد أو عناء ، ولكن الطريق الى اقامة نظام الحياة فى البادية أو صيانته ليس بسيطا ولا واضحا ولا محدودا بل يحتاج الى ان تحتال له الجماعة وأن تجهد فى سبيله وأن تصطنع فى هذا السبيل شتى الوسائل والطرق كى تبلغ غايتها فالطريق الى هذه الغاية محفوف بالأخطار والمعارك والحروب والنزاع تذودها جماعة اخرى عن معاشها وتذود هى غيرها عن معاشها، وتحتال لنفسها ويحتال غيرها لنفسه ، يحتاج ذلك الى كثير من التدبير والخبرة والاحكام ، ولكن هذه التدابير وهذه الخطط التى لا تولد الا فى الساعات الحاسمة الأخيرة رهن بشىء آخر قبل ذلك ، رهن بوحدة الجماعة

وصلابتها هذه الوحدة وهذه الصلابة التى لا تكون الا أثرا من آثار المثل العليا الخلقية فى البادية .

المثل العليا الأخلاقية هى عن طريق غير مباشر قوام الحياة فى البادية ، وهى بعد ذلك الوسيلة الأولى والوحيدة التى لا مناص عنها للوصول الى الغاية مهما تكن الطريق للاحتيال الى هذه الغاية ، لتحتل الجماعة ماشاءت فى سبيل الوصول الى غايتها ولتصطنع فى سبيل ذلك ماشاءت من الطرق ولكنها قبل أن تأخذ فى طريقها لابد من أن تتيقن كيانها ، ولن يكون لها كيان أو وحدة دون هذه المثل العليا التى تربط أفرادها .

الغاية أمام العربى واضحة لا لبس فيها ولا غموض محببة لا جدل فيها ولا ابهام . والطريق اليها يحتاج الى عدة واعداد ، ولكن هذه العدة هى المثل العليا التى لا مناص له عنها . الأخلاق هى طريقة الوصول الى الغاية عند العربى ، الأخلاق فى صورتها الفردية التى تجعل من الانسان شخصا قويا معتدا بنفسه حرا لا يظهر عليه وهن ، والأخلاق فى صورتها الاجتماعية التى تجعل منه قوة اجتماعية لا يمكن التغلب عليها أو النفاذ الى داخلها ، والغاية يعرفها العربى يقينا لا يحتاج الى أن يبحث عنها أو يفتش أما الطريق الى هذه الغاية فقد يستطيع أن يتخطاه اليها بظنه وفراسته فى صورة من الاجمال قبل أن يشرع فى ذلك ، ولكنه حين يعزم فيتضح أمامه الطريق الرئيسى دون شعبه المتباينة يعرف كيف يسلك الى غايته دون أن يضل فى الشعاب والجزئيات والتفاصيل .

هذا هو عقل العربى وتفكيره وهذه هى صورة المعرفة التى نشأت صدى لحياته الاجتماعية معرفة تلعب الأخلاق الجزء الأكبر والرئيسى فيها ، سواء كانت تلك الأخلاق الفردية أو الأخلاق الاجتماعية ، وتلعب الفراسة بعد ذلك الجزء الباقى مستعينة بعد ذلك بطرق المعرفة المنهجية والمسيطرة عليها ، أما اليقين ووضوح الغاية فهو يربط بين طرفى المعرفة رباطا محكما قد يمزج بينهما .

العربى بعد ذلك يعرف غايته جيدا ، وهى حين تبدو فى صورة المثل العليا الأخلاقية يعرفها كذلك ، ولكنه يحتاج الى أن يؤمن بها

ايمانه بغايته الأولى كما يحتاج الى أن يؤمن بالصالح العام أو بالغاية العامة ايمانه بالغاية الفردية وهدفه الخاص وهذه الهوة فى نفس العربى عليه أن يجتازها ، وهو اذ يجتازها انما يجتازها بشىء من اليقين يوحد بين الناحيتين فيجعل احداهما صورة الأخرى أو صداها وهذا اليقين هو مايعبر عنه بالصدق اذ يربط ما ظنه حقا بأصوله الحقيقية التى يرجع اليها ، فالظواهر الأخلاقية السلوكية تحتاج الى نوع من الصدق أو اليقين لربطها بأصولها الميتافيزيقية التى تكمن وراءها وهذه الصلة وهذا الربط هما الايمان أو اليقين ، ثم الصدق الذى يجمع بين الايمان واليقين والمعرفة .

فالصدق هو أخذ النفس فى ميدان الأخلاق الفردية بالحزم والصقل حتى تبلغ أقوى المثل وأعلاها ، وهو بعد ذلك الرجوع بهذه المثل العليا الى أصولها الأولى الميتافيزيقية رجوعا يعتمد على اليقين والايمان ويستعين بالفراسة والكشف التى تستطيع أن تقفز من هذه المثل الى أصولها دون أن تهتدى بمراحل الطريق أو معالمه كما تفعل المعرفة المنهجية النظرية .

هذا الصدق هو ملكة أصيلة فى الانسان أو هو ناحية ذاتية فيه تختلف درجتها من فرد الى آخر وهكذا يختلف حظ كل انسان من المعرفة باختلاف استعداده الذاتى ، فالمثل العليا التي يدركها الانسان قد تختلف فى نوعها بل فى درجتها عن تلك التى يدركها انسان آخر ودرجة اليقين ووضوح الفراسة عند انسان قد تختلف فى درجتها كذلك عنها فى انسان آخر ، وأقصى درجات الوضوح فى ادراك المثل العليا أو استجلاء حدود الكشف — هى أقصى درجات الصدق ، فالصدق نفسه هو الوصول الى أقصى ما هنالك فى كلتا الحالتين .

يتعلق الصدق اذن بالناحيتين الميتافيزيقية والأخلاقية على السواء وهو بهذا يضم فى داخليه شعبة العدل من بين شعب المعرفة ، وهو كذلك يتعلق بالناحية الاجتماعية فى بعض نواحيها فهو يضم بين جنباته أيضا جانبا كبيرا من شعبة الحق ، فالصدق هو الصورة المتطورة للمعرفة بدأت من الحق ثم أخذت تتدرج حتى انتهت فى أكمل صورها وأتمها فى شعبة الصدق والصدق نفسه بعناصره ومقوماته هو عامل هذا التطور ، وهكذا تنزع المعرفة نحو اكمل صورها كما تنزع الأخلاق والثقافة والشعوب الى أكمل صورها فى صورة الأمة المحمدية التى اختصت بالصدق واليقين دون بقية الأمم الأخرى .

مقومات شعبة الصدق :

٧٦ ـ تقوم المعرفة فى شعبة الصدق على العناصر الآتية :

١ ـ **علم السمات أو الأمثال العليا** : وهى الأخلاق الفردية التى يأخذ بها الانسان نفسه كي يكون مثلا قويا ، وهى مجموعة من الأخلاق أو الأمثال العليا يحاول أن يتخلق بها جميعا ، والطريق الى ذلك هو أن يأخذ نفسه بالتأمل فى كل مثل من هذه الأمثال حتى يحيا فيه ويحققه فى نفسه ، والتأمل قد يختلف من انسان الى آخر على قدر استعداده للصدق فأكثر الناس حظا من الصدق أكثرهم حظا من هذا التأمل حتى يهتدى الى الخصائص الأساسية فى المثل فيستطيع ان يحققه فى نفسه ، والناس بعد ذلك يختلفون فى مقدار استعدادهم لهذه الأمثال العليا فمنهم من يصلح لطائفة منها دون طائفة ولا يصلح لها الانسان جميعا حتى يكون قد أخذ من الصدق بالنصيب الأوفى ، وهذه الأمثال العليا هى أسماء الله الحسنى وهى ترجع الى الأخلاق العليا التى جعلها الله مائة وسبعة عشر خلقا .

ويكمن فى طى هذه الأخلاق الفردية الأخلاق الاجتماعية التى تقوم بها الجماعة ، فهذه الأخلاق الفردية فى طبيعتها هى اعداد للفرد فى ناحيته التى تتصل بالمجتمع ، اعداد للفرد فى تكوين شخصيته فيما يتصل بالمجتمع فهى عن طريق غير مباشر اعداد للمجتمع جميعا باعداد وحداته ، فالرحمة والبر والعطف والعدل كل هذه اعداد خاص للفرد ولكنها اعداد للخلق الاجتماعى عن طريق غير مباشر ، ولكنه اعداد عن طريق القاعدة المعروفة « اليد العليا خير من اليد السفلى » اعداد عن طريق المسابقة الى الفضل والمرءوة والفتوة والتضحية .

٢ ـ **علم الأسرار ـ أو الأسماء الحسنى** : والعنصر الثانى الذى يقوم عليه الصدق هو الجانب الميتافيزيقى الذى يعتمد عليه الجانب الأخلاقى ، وهذا الجانب هو مايعرف عند الترمذى بالحكمة العليا أو بعلم الأسرار أو علم الله ، وموضوعه الأصول الميتافيزيقية التى يقوم عليها الصدق وهى عند الترمذى أصول الهية فهو العلم بالله وبالغيب ، وهى أصول اليقين والايمان الذى يصل بين الحياة الاعتقادية والحياة الأخلاقية للانسان غير أن الجانب الميتافيزيقى فى شعبة الصدق لايقوم على الشك ، ولكنه يقوم على اليقين فالايمان يسبق المعرفة دائما أو هو الذى يقود المعرفة ويوجهها .

٣ ـ **البصيرة** : وهى العنصر الثالث الذى يقوم عليه الصدق وهى تكون الجانب الابستمولوجى الذى يعتمد عليه العنصران السابقان ، وهى بدورها تعمل فى ميدانين ، أما الميدان الأول فهو يتجه الى علم الأسرار أو الى الأصل الميتافيزيقى للصدق والبصيرة حين تعمل فى هذا الميدان انما تكون نوعا من اليقين تكون نوعا من الايمان يدرك ماهنالك من عالم الغيب عن طريق الوحى واليقين ، والوحى واليقين لا يحتاجان الى مقدمات المنهج الجدلى ونتائجه ولا يحتاجان الى قياس أو استنباط ، ولكنهما يقومان على منهج خاص بهما من صدق التصور والنفاذ بالبصيرة الى ماهنالك ، وهذا التصور قد تختلف صورته من انسان الى آخر وفق استعداده وهو انما يبلغ أدق صوره حين يصحبه الصدق وهذا رهن باستعداد العارف ورهن بقوة بصيرته .

وأما الميدان الثانى فهو ميدان علم السمات والأمثال العليا أو هو ميدان الأخلاق الاجتماعية والفردية ، والبصيرة حين تعمل فى هذا الميدان انما تكون نوعا من الفراسة ، وهذه الفراسة هى القفز الى الغاية الاجتماعية الأخلاقية لادراكها دون التعثر فى المقدمات التى تقود اليها ، فالعارف ذو الفراسة الحادة يستطيع فى وضوح أن يتمثل الصورة الأخلاقية والاجتماعية التى تجتمع عليها الجماعة يستطيع أن يتمثل هذه الصورة فى خطوطها الرئيسية واضحة قوية ، وعلى قدر قوة بصيرته أو استعداده للصدق على قدر تكشف هذه الصورة له . والعارف أيضا ذو الفراسة الحادة يستطيع أن يدرك الصورة الأخلاقية التى يجب أن يكون عليها الفرد ليكون مثلا قويا ـ يستطيع أن يدرك ذلك فى وضوح وقوة ويستطيع أن يتبين أين وصل الفرد من تمثل هذه الصورة .

والبصيرة هى ملكة تكون فى العارف أو هى الملكة التى يتحقق بها الصدق ، وهى كذلك طريقة الادراك التى تصل بينها وبين موضوعها وسواء كانت ملكة أو طريقة ادراك فأمرها أمر الصدق فى انها تختلف فى درجتها وقوتها من انسان الى آخر ، فهى ملكة ذاتية وطريقة ذاتية قبل كل شىء ، واذا قلنا البصيرة أو الصدق فانما نعنى بهما البصيرة والصدق على أشدهما وفى أعلى درجاتهما .

٤ ـ **الولاية** : والعنصر الرابع الذى يقوم به الصدق هو الولاية ، وفكرة الولاية هذه هى تجسيم عناصر الصدق ونواحيه المختلفة فى صورة ملموسة توازى خطط السلطنة التى كانت تعرف يومئذ ،

فالولاية هى كالخلافة فى ولايتها أمر الأمة السياسى والاجتماعى والدينى ، والمعرفة لاتصلح عند الترمذى الا بصلاح النظام الاجتماعى فأقام الولاية وهى ملتقى هذه النظم جميعا فى اتم صورها واكملها هى صورة من الانسان الكامل الذى يتولى امر المجتمع فيحسن القيام عليه ، والولى هو الصورة العليا التى تتحقق فيه المثل العليا جميعا فى أعلى درجاتها ، وهو كذلك الانسان الكامل الذى تحققت فيه البصيرة بأعلى درجاتها ، فاستطاع ان يقف على علم الأسرار فى جميع فروعه وهو بعد ذلك صورة الصدق فى اكمل صورها فهو اعلى درجة من درجاتها هو صورة اليقين والايمان .

والولاية هى الصورة التى يرسمها الولى ليهدى بها الى الصدق هى الصورة التى يرسمها فى نفسه حية فى اخلاقه وشمائله او فى مذهبه وهدايته ، فاذا كان للمعرفة جانبان يقوم احدهما بادراك ماهنالك من اسرار ويقوم الآخر بالتعبير عن هذا الادراك وتصويره فان الولاية هى الصورة التى يرسمها الولى ليبرز فيها صورة البصيرة واليقين واضحة بينة .

والصدق حين يقوم بادراك اسرار الوجود فهو صورة من البصيرة ، وهو اذ يقوم بتحليل هذا الادراك كى يميز خطوطه الرئيسية التى تكون مقوماته ، وهو اذ يبرز هذه الصورة فى اطار حى ناطق أو فى مثل متحرك يكون نوعا من الولاية ، والصدق اولا وآخرا هو ذلك المنهج فى نواحيه المختلفة فى طريقة ادراكه وفى منهجه التصويرى الذى يعنى فيه بمثله وفى قيمة نجاحه ودرجته فى هذا الادراك وذلك التصوير .

مصادر شعبة الصدق :

٧٧ ــ الروح العربية هى مصدر الترمذى فى شعبة الصدق كما نرى من نظريته ولعل ذلك لايباعد الحقيقة كثيرا ، فالترمذى قد وقع تحت تأثير اهل الحديث وتوجيههم ، وثقافة أهل الحديث فى جوهرها ثقافة اجتماعية قومية فتأثر بها واتجه نحو غايتها التى تسير فيها غير أنه حاول أن يكسبها الطابع النظرى العقلى .

تدور ثقافة أهل الحديث فى الناحية الاجتماعية حول الوجهة التى استطاع مالك أن يخرجها فى صورة نظرية تحت اسم «الاستصلاح» معارضا بها الاستنباط والقياس أو الرأى ، فاهل الحديث دائما يبحثون عن الأصلح ، ولهم فى ذلك ملكة تهديهم اليه ، فالأصل عند

أهل الحديث وفى الثقافة العربية الأولى هو الناحية الذاتية وليست الناحية الموضوعية ، فمن طريق الملكة الذاتية هذه يستطيع الانسان اختيار الأصلح ، وهذا الفعل يسمى الاستصلاح سواء اتصل فى ذلك بأصل يرد اليه الفرع أو لم يتصل ، فالغاية عند أهل الحديث كما هى عند العربى الأول واضحة بسيطة لا لبس فيها ، ولكنها تحتاج الى استعداد خلقى أو اجتماعى خاص وهو ما كان يشدد اهل الحديث فى طلبه ، فالأصل فى المعرفة والادراك عند اهل الحديث هو الجانب الذاتى دون الجانب الموضوعى وهو ماحاول الترمذى أن يبرزه فى نظريته فى المعرفة . والأصل فى وجهة أهل الحديث هى الغاية الاجتماعية ، فنظرية الترمذى فى المعرفة وفى الصدق خاصة هى صورة من الاستصلاح ظهر فى ثوب نظرى يصطنع أساليب المناطقة والمتفلسفين .

وأما الناحية القومية فقد كانت ظاهرة عند بعض أهل الحديث، فقد كانوا دعاة الثقافة العربية وحفظة التراث العربى واصحاب المنهج العربى — حاولوا الدفاع عن كل ذلك أمام الثقافة المنطقية التى اتتهم عن طريق اليونان ، وامام النحل الصوفية الغالية التى أتتهم عن طريق الفرس والبابليين والسريان — حاولوا الدفاع عن القومية العربية أمام الشعوبية ، وعن المنهج العربى الاجتماعى أمام المنهج الطبيعى اليونانى وأمام المنهج الميتافيزيقى أو المنهج الأسطورى البابلى ، فحاول الترمذى فى نظريته فى المعرفة أن يكشف عن المنهج الاجتماعى العربى ، وأن يضعه فى صور على غرار المناهج الأخرى استجابة للتوجيه القومى لأهل الحديث .

واذا كانت المعرفة عند الترمذى هى صورة من المنهج العربى الاجتماعى فى روحه حاول أن يرفعه فوق المناهج الأخرى ، فلا غرابة اذن أن نرى الترمذى يحاول رفع الجنس العربى الذى يرتبط بهذا المنهج فوق جميع الأجناس الأخرى ، لم يكن ذلك عصبية منه ، ولكنه عن إيمان بالمنهج الاجتماعى الذى امتاز به العرب دون الأجناس الأخرى.

واذا كان المنهج فى حقيقته وفى روحه عربيا ، واذا كان الترمذى قد مضى فى طريق تأييده تحت تأثير التوجيه العربى الا أن الثوب الذى ظهر فيه لم يستعره من المصادر العربية بل استعاره من مصادر أخرى بعيدة .

ان فكرة الأمثال العليا والتأمل فى هذه الأمثال ، وفكرة البصيرة والوقوف على عالم الغيب والأسرار ، وفكرة الولاية وما تضم فى طيها من نظام سياسى واجتماعى ودينى كل ذلك لم يأخـــذه الترمذى من مصادر عربية بل التمسه فى مصادر بعيدة عن ذلك .

اما فكرة الأمثال والتأمل والمشاهدة والبصيرة وما يتصـــل بذلك فقد استعاره الترمذى عن بعض مذاهب الغنوصية التى انتهت اليـــه والتى كانت تذهب الى الاشراق النفسى أو الى الفيض والالهـــام ، كمـــا كانت تذهب الى البصيرة والذوق ، وأما الولاية فقد استعارها الترمذى من اوساط الشيعة ، هذه الفكرة التى ظهرت فى اثواب مختلفة متعددة بتعدد البيئات والمذاهب التى ظهرت فيها ، فهى تارة الانسان الكامل ، وأخرى الحقيقة المحمدية ، وأخرى الكلمة العيسوية واخرى ضمير العالم المكنون واخرى الامام المعصوم .

هذه هى مصادر الثوب الذى وضع فيه الترمذى فكرة الصـــدق التى هى رمز المنهج العربى الاجتماعى الذى حاول أن يصيغ منه نظرية فى المعرفة .

الفصل الرابع
الحكمة

الآدمي والمعرفة

١- الحكمة الظاهرة

٢- الروح والنفس

٣- العقل والهدى

٤- القلب

الفصـــل الرابع

((الحـــكمة))

الحواس ــ الــذهن والعقـل ــ العــلم والبصيرة ــ القلب والنفس والشهوة ــ الأخـلاق ــ العواطف ــ المشاعر ــ الغرائز ــ الهوى ــ الروح والنفس وطبيعتهــا ــ خلق آدم ــ الروح والمـادة ــ طبيعـة الروح ــ النفس ــ الشيطان والنفس ــ الروح والنفس ودورها فى المعرفة ــ العقل والهوى ــ أعوان العقل الخمسون ــ جند العقل المائة ــ جنود الهوى المائة ــ الفروق ــ الحكمة العليا أو الباطنة ــ المقـادير ــ الميثاق ــ المنن ــ الحب والحياة ــ الفرح ــ القلب ــ شـعب المعـرفة ــ النور ــ مـــدائن النور السبعة ــ التقـــاء نور القلب بنور العقل ــ المعرفة والولاية ــ الذكر .

٧٨ ــ والقوانين المختلفة التى تخضع لها المعرفة بجميع شعبها هى مايعرف عند الترمذى بالحكمة ، والحكمة هذه أنواع : منها مايتناول مصدر المعرفة سواء كان هذا المصدر ذاتيا يبدأ من الانسان او كونيـا يبدأ من الـكون أو العالم الالهى ومنها مايتناول موضوع المعرفة فيحلل مسائلها ويكشف عن أصولها وينبه الى أضدادها ونقائضها ومنهـــا مايتناول درجات المعرفة فيميز كل درجة وقيمتها ، والترمذى حـين يعرض للمعرفة يحاول أن ينظر اليها من هذه الزوايا جميعا ليـكشف لنا عن هذه الأنواع من الحكمة .

والنوع الأول من الحكمة هو مايتعلق بالمعرفة من ناحية مصدرها الذاتي — يبحث فيه عن مصدر العلم الانساني في الآدمي وهذا النوع يخضع للمنهج التجريبي ويعتبر مقـــدمة لمبـاحث الحكمة التالية ، وسنعرض له تحت اسم الآدمي والمعرفة .

والنوع الثاني من الحكمة هو مايتعلق بالمعرفة من ناحية مصدرها الـكوني والالهي — يبحث فيه عن مصدر العلم الانساني في الـكون ومنهجه فيه منهج كوني ديني وسنعرض له تحت اسم الروح والنفس .

والنوع الثالث من الحكمة هو الجانب الموضوعي منها وســنعرض له تحت إسم العقل والهوى .

اما آخر انواع هذه الحكمة فهو مايتعلق بدرجات المعرفة ومراتب الصدق والايمان ، وفيه يبحث جميع المؤثرات التي تؤثر على المعرفة ودرجاتها ، وسنعرض له تحت اسم القلب .

والحكمة هذه بأنواعها المختلفة تتصل بشعب المعرفة الثلاث ، فكل نوع منها يقابل شعبة من شعب المعرفة ، فالنوع الثاني من الحكمة وهو الروح والنفس يقابل شعبة الحق من شعب المعرفة ، والنوع الثالث وهو العقل والهوى يقابل شعبة العـــدل من شعب المعرفة ، والنوع الرابع وهو القلب يقابل شعبة الصدق من شعب المعرفة ، أما النوع الأول من الحكمة وهو الآدمي والمعرفة فهو مقـــدمة للأنواع الأخرى اذ تبدأ تدرجها منه .

وانواع الحكمة تتدرج صاعدة في قيمتها كما تتدرج شعب المعرفة وهي تتصل كذلك بالنظام الاجتماعي الذي تصدر عنه شعب المعـرفة ففكرة الروح والنفس كانت تنتشر فيما يسميه الترمذي بطبقة العبيد الأتقياء ، وفكرة العقل والهوى كانت تنتشر في بيئة الأحرار الـكرماء واما فكرة القلب والصدق فـكانت تنتشر في طبقات السادة .

هذه الأنواع المختلفة من الحكمة هي صور من ثقـــافات متباينة لشعوب متعددة انتهت الى الترمذي ، وهو يجمعها ليوفق بينها بطريقته النقدية ، ويخضعها لمنهجه التجريبي ، ويضع كل واحـــدة منها في درجتها من سلم القيم ، وهذا المنهج التجريبي النقدي الذي يتجـــه صاعدا نحو الغاية العليا هو الاطار الذي يضم هذه الأنواع المتباينة من الحـكمة .

الآدمي والمعرفة :

للمعرفة في الانسان ــ ان جاز لنا هــذا التعبير ــ جهاز خاص يقوم بها ، وهذا الجهاز يتكون من اربعة أقسام رئيسية :

اما القسم الأول من هذه الاقسام فهو الذى يقوم بالادراك ، ويتكون من الحواس الخارجية للانسان التى تستقبل المحسوسات والتجارب والعلوم ومن الملكات الداخلية التى تقوم على حفظ هــذه التجارب وفهمها والانتفاع بها ، واجزاء هذا القسم على ثلاثة أنواع : أما النوع الأول منها فهو الحواس الخارجية وهى العين والأذن واللســان . وأما النوع الثانى فهو جهاز استقبال المعلومات وهــو الحفظ والذهن والفهم ، وأما النوع الثالث فهو جهاز استقبال العواطف والانفعالات والمشاعر وهو الكبد والطحال والكليتان والشهوة . والجهاز الثانى هو الذى يقوم بناحية العلم فى الانسان ، والجهاز الثــالث هو الذى يقوم بالأخلاق ومن تعاون هذين الجهــازين معا تنتج الكياسة واللطافة والحذق وهى سلوك الانسان الخلقى والعلمى أو هى وظيفة هذا القسم الأول من اقسام جهاز المعرفة .

وأما القسم الثانى فهو يتكون من جزء واحــد وهو الروح وله وظيفتان ، أما وظيفته الأولى فهى من ناحية صلته بالقسم الأول فيكون مددا للحواس أو سرا فى قوة ادراكها ، وأما الوظيفة الثانية فهى من ناحية استقلاله وقيامه بنفسه واخضاعه بقية الأقســام لوظيفتــه ، وتكون وظيفته فى هذه الحالة نوعا من الادراك الروحى الذى اختص به المؤمنون دون سواهم ، وهذا الادراك هو نوع من الحكمة امتزج فيها العلم والأخلاق بأسرار الكون .

وأما القسم الثالث فهو يتكون كذلك من جزء واحد وهــو العقل وله كذلك وظيفتان : أما وظيفته الأولى فهى من ناحية صلته بالقســم الأول كذلك أى من ناحية أنه عقل الفطرة والطبع ، ويكون اليــه وزن الأمور بين الحفظ والذهن والفهم وبين الشهوة وما يتصل به من جهاز الانفعالات والعواطف ، وأما وظيفته الثانية فهى من ناحيــة استقلاله واخضاعه بقية الأقسام لسلطانه ويكون ذلك من ناحية أنه عقل الهــداية الذى يختص به المؤمنون دون سواهم من بقية الخلق ووظيفته فى هذه الحالة هى تمييز الخير من الشر والحق من الباطل .

وأما القسم الرابع فهو يتكون كذلك من جزء واحد وهو القلب ووظيفته هى أشد الوظائف جميعها خطرا وأعظمها أهمية فهو الضابط لوظائف الأقسام الأخرى جميعا ، تنتهى اليه الامور ، ثم هو يصرفها من عنده فيصدرها الى الصدر ، وهناك يكون التدبير ، فهذا القسم هو قسم الأقسام لا تكون معرفة حتى تمر بالقلب ولا يكون علم حتى يمر بالقلب ولا تكون اخلاق او انفعالات حتى تمر بالقلب ، ومن القلب تأخذ هذه جميعها صورها النهائية التى تبدو فيها .

والدور الذى يقوم به القلب فى المعرفة يتخذ صورتين ، أما الصورة الأولى فهى صورة الحياد ، فالأمور تنتهى اليه من الاقسام الاخرى وتمر خلاله دون أن يسبغ عليها شيئا جديدا فهو فى هذه الحالة كالزجاج الشفاف حين يمر خلاله السائل فهو يكتسب من الاناء شكله الجديد ، ولكنه يحتفظ بلونه فيبقى على ما هو عليه ، ويكون دور القلب فى هذه الحالة دورا ثانويا أو يكون تابعا للاقسام الأخرى وأما الصورة الثانية فهى صورة تختلف تمام الاختلاف عن الأولى فلا يكون القلب فيها محايدا بل يسبغ على الأمور التى تنتهى اليه من الأقسام الأخرى صورة جديدة من عنده ويكسبها مقومات جديدة ، فالقلب فيه نور التوحيد ونور المعرفة ونور الهداية ونور الولاية وغير ذلك من الأنوار التى وضعها الله فيه ، فالأمور حين تنتهى اليه انما تمحص على ضوء هذه الأنوار فتخرج معرفة جديدة ، ويكون دور القلب فى هذه الحالة دورا خطيرا فهو مركز المعرفة الحقيقى وبقية الأقسام ان هى الا تبع له خاضعة لسلطانه ، ووظيفته فى هذه الحالة هى المعرفة من ناحية أنها مظهر من مظاهر الايمان ومن ناحية أنها صورة من المقادير والحظوظ والولاية التى وضعها الله فى قلوب من اجتباهم .

من هذه الاقسام الأربعة يتكون جهاز المعرفة فى الآدمى يبدأ من الحواس الخارجية وينتهى بالقلب فى الصدر حيث يدبر الأمور ، ويتدرج موضوعه من ادراك المحسوسات الخارجية الى تحصيل العلم والقيام بالأخلاق الى ادراك التدبير الى الوقوف على ما هنالك من أسرار الكون من الالوهية والربوبية والولاية ، أو بعبارة أخرى يتدرج موضوعه من الظاهر الى الباطن إلى الحكمة الظاهرة فالحكمة العليا أو الباطنة .

ويكون جهاز المعرفة فى الأول من هذه الأقسام الأربعة الرئيسية فكرة تحمل فى طيها كثيرا من المعانى .

أما المعنى الأول فهو أن المعرفة لاتكون الا عن اشتراك هذه الاقسام جميعا فهي تعمل جميعا في المعرفة ويتصل عملّ كل منها بعمل الآخر وان كان يختلف نوع هذا العمل باختلاف الأدوار التي يقوم بها هذا الجهاز . « قوة جميع الأركان بالقلب اذا كان الذهن والعقل معه ، ولذلك ترى الانسان اذا فزع وارتاع وقع لأنه بالقلب يتأدى المشي الى الساقين ونجد أن السكران اذا غاب عقله استرخت رجلاه فاختلفتا »(١) .

وأما المعنى الثاني فهو أن كل قسم من هذه الأقسام يعتبر في ذاته القسم الرئيسي بالنسبة للأقسام الأخرى وذلك تبعًا لاختلاف الدور الذي يقوم به في المعرفة ، فالمعرفة تتخذ من كل هذه الاقسام مركزا فيصبح قسما رئيسيا وتصير البقية تبعا له ، فالقسم الأول هو المركز الرئيسي اذا كانت المعرفة معرفة الفطرة والطبع التي يشترك فيها جميع الآدميين وتكون بقية الاقسام تبعا له ، والقسم الثاني يكون هو المركز الرئيسي اذا كانت المعرفة معرفة روحانية تتصل بأسرار الكون وعالم الغيب وتكون بقية الأقسام تبعا له ، والقسم الثالث يكون هو المركز الرئيسي اذا كانت المعرفة تتعلق بعقل الهداية أو بالخير والشر والحق والباطل وتكون بقية الأقسام تبعا له ، والقسم الرابع يكون هو المركز الرئيسي اذا كانت المعرفة تتعلق بالايمان والولاية وجباية الله لأوليائه .

وأما الأقسام الأخرى مع هذا المركز لا تخرج بهذا الجهاز عن وظيفته التي يقوم بها أو غايته التي يهدى اليها وهي المعرفة ، غير أنه ينتج عن ذلك صور من المعرفة تختلف في درجتها وقوتها وان كانت تتحد في جوهرها وحقيقتها .

أما عن الدور الأول فتنتج معرفة الفطرة والطبع . ومن الدور الثاني تنتج المعرفة الروحانية الدينية وعن الثالث تنتج معرفة العقل والهداية وعن الرابع تنتج معرفة القلب والولاية . المعرفة الأولى معرفة طبيعية فطرية والمعارف الثلاث الأخرى معارف دينية تكون للموحدين المؤمنين دون بقية الخلق ، وبعبارة أخرى ان المعرفة الأولى معرفة التدبير الظاهر والمعارف الأخرى هي الحكمة بنوعيها الباطنة أو العليا والظاهرة .

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٣٠

١ ــ الحكمة الظاهرة

الحكمة الظاهــرة :

٨٠ ــ والمعرفة التى ترجع الى الفطرة الطبيعية هى اول انــواع المعرفة عند الترمذى ، وهو نوع قائم بذاته يختلف عن الأنواع الثلاثة الأخرى ، فالأنواع الثلاثة الأخرى وان كانت تختلف فى التفســير او فى النظرية التى يقوم عليها منها الا انها تتفق جميعا فى النــوع، اما المعرفة التى ترجع الى الفطرة فهى تختلف فى نوعها عن هــذه الثلاثة ، فالأنواع الثلاثة تعتمد على معرفة الهداية أو الايمان ، أمــا معرفة الفطرة الطبيعية فلا تعتمد الا على مايشترك فيه جميع الآدميين من أمر الخلقــة .

وهذا النوع الذى يعتمد على الفطرة الطبيعية يضم فى طياتهجميع أنواع المعرفة ، والحكمة التى لا تعتمد على الهداية او الايمان فهو ليس نوعا واحدا الا بالنسبة للأنواع الأخرى التى تباينها . وهى لا تضم اشتات هذه الأنواع الا من ناحية انها تعتمد جميعا فى تفسيرها عــلى الفطرة الطبيعية كما تعتمد فى وجودها وتأثرها على هــذه الفطــرة ايضــا .

والترمذى حين ينظر الى هذه الأنواع من المعرفة الطبيعية لا ينظر اليها من ناحية تباين مقوماتها أو اختلاف حدودها ، ولكنه ينظر اليهــا من ناحية انها ترجع الى مركز خاص من مراكز الادراك فى الانســان ولكنها تعود وتجتمع جميعا فى نوع واحد كما تجتمع جميع مــراكز الادراك فى بدن الانسان .

٨١ ــ ترجع اذن جميع أنواع المعرفة الطبيعية الى البدن ، فمــراكز الادراك فيه هى نقط التفريق بين أنواع العلم والحكمة ، وهى بعد ذلك النقط التى يعتمد عليها فى تفسير اتصال المعرفة بالفطرة الطبيعية فدراسة مراكز الادراك ودراسة الدور الذى تقوم به هــذه المراكز هو دراســة جميع انواع المعرفة التى لا تعتمد على الهداية أو الايمان دراسة تتناول طبيعة هذه المعرفة وتفسيرها والدور الذى تقوم به .

وجهاز المعرفة كما وصفناه قبل ذلك يتكون من ثلاث مجموعات : مجموعة الحواس ــ مجموعة استقبال العلم ــ مجموعة استقبال الأخــلاق

والعواطف ، ونضيف اليه الآن بعض الوحدات التى نستعيرها من الأنواع الأخرى للمعرفة والتى تلعب هنا دورا ثانويا . أما هذه الوحدات فهى الروح والعقل .

والحواس التى يذكرها الترمذى هى : العين والأذن واللسان والأنف « فجعل فى ظاهره .. عينين بهما يشتمل على الألوان لذة وخبرا واذنين بهما يتناول الأصوات لذة وخبرا ولسانا يديره فى قبو حنكه الى شفتيه ليلفظ بنغماته من صدره الى شفتيه مؤدية تلك النغمات معانى الأمور التى تعقل وتتردد فى صدره ، تلك الأمور ، فتصير بتلك الصور حروفا مؤلفة فيبرزها بصوت تسمع به آذان المستمعين له حتى تصير تلك الأسماع قمعا لهذا الصوت ، فيتحول مافى صدر هذا من علم الأمور الى صدر المستمع من طريق فم هذا الى اذن الآخر ، فيكون قد أفرغ مافى صدره من صورة الأمور ومعانيها بالحروف والصوت الى صدر صاحبه ، وجعل له منخرين للنفس والمشام .. »(١) .

وهذه الحواس هى الصلة بين الانسان وبين العالم الخارجى الذى يحيط به ، فهى تنقل اليه أحداث العالم الذى يحيط به ، ولكن الترمذى لايعنى بالمعرفة التى تأتى من الخارج الى الداخل قدر عنايته بتلك التى تأتى من الداخل الى الخارج ، وهو كذلك لايعنى بهذه الحواس التى تنقل العالم الخارجى الى العالم الداخلى للانسان قدر عنايته بتلك الملكات التى تضع العالم الخارجى فى محيط احساساتها .

لذلك اعرض الترمذى عن الحواس التى تنقل العالم الخارجى الى محيط الانسان ، ورأى أن العلم نوعان أفضلهما هو غير علم الحواس « العلم النافع هو الذى تمكن فى الصدر ، وتصور بالنور الذى أشرق فى الصدر ، فتصدر الأمور حسنها وسيئها فيأتى حسنها ويتجنب سيئها ، فذلك العلم النافع من نور القلب والعلم الذى تعلمه ، وذلك علم اللسان انما هو شىء قد استودع الحفظ » (٢)

وهذه الحواس انما يقوم ادراكها على قوة أخرى غير هذه الأعضاء البدنية ، أما هذه القوة فهى الروح أو العقل ، فالحواس انما تعتمد فى ادراكها وفى تفاوتها فى ذلك الادراك تبع حظها من هذه القوة « فالعين

---

(١) كتاب حقيقة الآدمية ١٥

(٢) كتاب نوادر الأصول ٢٥٦

قالب البصر والبصر من نور الروح » ولكل ذى جسم لطافة ، ولطافة الجسم هى الروح ، ولطافة الروح هى بصر العين ، ولكل نور بصر والروح نور والعقل نور ، فبصر كل منهما هو بصر العين « فالروح نور والعقل نور والمعرفة نور ولكل نور بصر ، فبصر العقل متصل ببصر الروح ولطافة الروح فمارق منها وصفا فهو في العين ، واذا أبصر الناظر الى حدقة رأى الرقة واللطافة فى الحدقة فى ذلك السواد فتلك لطافة الروح كالماء وبصر الروح فى تلك الانسانة فى الحدقة ، فذلك النور المشرق، فيه هو بصر الروح » (١) فالحواس اذن يكون ادراكها بالروح او العقل ،والروح والعقل هما بدورهما عضوان من اعضاء الادراك ماديان الا انهما أكثر رقة ولطافة لأنهما من النور .

٨٢ ـ المجموعة الثانية من مجموعات الادراك مجموعة الصدر ، وهى تتكون من الذهن والحفظ والفهم « ووضع الرحمة فى الكبدوالرأفة فى الطحال والمكر فى الكليتين وعلم الأشياء فى الصدر ، وجعل مستقر الذهن فى الصور ثم هو متفش فى البدن كله ، والذهن يقبل العلم جملة وقرينه الحفظ ، وجعل فى ناصيته الفهم ، وجعل له طريقا الى عين الفؤاد ، فالحفظ مستودع العلم ، فاذا احتاج الفؤاد الى شيء لحظ الى الحفظ فأبرز الحفظ له علم ذلك الشيء المستودع الذى قد تعلمه »(٢)

ولكن ماهذا الذهن الذى يقبل العلم جملة والذى وضع فى ناحيته الفهم ، وجعل الحفظ قرينا له ، ثم هو بعد ذلك متفش فى البدن كله ومستقره فى الذهن ؛ وهوالذى يبرز الى الفؤاد مايحتاج اليه من علم الأمور ؟.

الذهن كما نرى من هذا النص قوة أخرى نظير العقل ، ولكنهـا تختلف عنه ، كما أنها قوة نظير القلب وتختلف عنه كذلك فالأولى لهاالعقل والقلب والذهن تقوم جميعا بغاية واحدة وان اختلف طريق كل واحد منها « قوة جميع الأركان بالقلب اذا كان الذهن والعقل معه . »(٣) .

(١) كتاب نوادر الأصول ٢٧٦
(٢) كتاب حقيقة الآدمية ١٧
(٣) كتاب نوادر الأصول ٣٣٠

واول تفرقة نجدها بين الذهن والعقل هو هذا النص الذى يقول فيه « يقين القلب من معرفة العقل ويقين النفس من معرفة الذهن » (١) .

غير ان العقل الذى يعنيه الترمذى فى هذا النص هو العقل الذى يتصل بأنواع المعرفة الأخرى التى تقوم على غير الفطرة الطبيعية ، أما العقل الذى نحن بصدده فلا يؤدى الى هذا الخلاف بين يقين القلب والنفس ، فالعقل الذى نحن بصدده هو عقل الفطرة . « العقل على ضربين • ضرب منه بصير بأمر دنياه وهو من نور الروح وهو موجود فى عامة ولد آدم عليه السلام الا من كان فيه خلل أو علة وبينهم فى ذلك العقل تفاوت عظيم ، وضرب منه يبصر أمر آخرته وهو من نور الهداية والقربة وذاك موجود فى الموحدين مفقود فى المشركين ، وبين الموحدين فى ذلك العقل تفاوت عظيم ، وسمى عقلا لأن الجهل ظلمة وعمله على القلب فاذا غلب النور وبصره فى تلك الظلمة زالت الظلمة وبصر فصار عقلا • والفطنة والكياسة من عمل العقل الأول وهى من أصل البنية ، والناس يتفاضلون فيهما من أصل البنية تبعا لذكاوة الفؤاد وحرارة الرأس ، وعن هذا العقل تكون هداية الطبع ، وعن العقل الثانى تكون هداية الايمان ، فمن حرم نور العقل الأول كان احمق لم يكن له الا هداية الايمان فحسب »(٢) فالعقل عقلان والذى يعنيه الترمذى فى تفرقته السابقة بين الزهد والعقل هو العقل الثانى لا الاول ، أما التفرقة بين الذهن والعقل الأول فنلتمسها فى غير ذلك النص .

أول تفرقة بين العقل والذهن هى مكان كل منهما من الآدمى « فالذهن فى الصدر ثم هو متفش فى جميع الجسد ، والعقل مسكنه فى الدماغ وتدبيره على القلب » (٣)

أو هو فى الراس وتدبيره فى الصدر وهو يرسل أشعته على عينى الفؤاد « الذوق والجرأة والشجاعة(٤) » •

هذه التفرقة المكانية بين العقل والذهن تسلمنا الى مسألة أخرى — هى أن هناك ادراكا أو علما يكون مركزه الرأس أو الدماغ ويقوم به العقل كما ان هناك ادراكا او علما آخر يكون مركزه الصدر ويقوم به الذهن

---

(١) كتاب تحصيل نظائر القرآن ٤٩ ب
(٢) كتاب نوادر الأصول ٢٣٩
(٣) المرجع السابق ١٤٩
(٤) المرجع السابق ٢٣١

واذن فهناك نوعان من الادراك أو العلم الأول منهما فى الصدر والآخر فى الرأس .

الصدر كان موضوع العلم والادراك عند القدماء والرأس هو موضوع العلم والادراك عندنا الآن ، ولكن أن يجمع بينهما الترمذى فى فكرة واحدة فان ذلك يدل على انه كان يحس بنوعين من الادراك والعلم متباينين يجتمعان فى الآدمى .

واول وظائف الصدر عند الترمذى هى الأخلاق فسعة الصدر وانشراحه هو الحلم لورود النور (١) والصدر هذا هو موضع التدبير تصدر عنه الأمور الى جميع أعضاء الجسد ، والحلم هو قسيم العلم غير أنه أفضل منه ، فقد يكون العلم دون حلم ، ولكن الحلم يجمع بين العلم والحلم معا واذا كان له علم ولم يكن هناك حلم ساء خلقه وتكبر بعلمه .. وقيل «الحلم أرفع من العقل لأن الله تعالى تسمى بالحلم ولم يتسم بالعقل» (٢) « والصدر اذا كان ضيقا لم يتسع لعدد كبير من الأخلاق ومبتدأ هذا الأمر أن يعمل فى توسيع الصدر حتى تصير له هذه الأخلاق وتوسعته أن يترك الشهوات والنهمات ويحمل النفس على المكاره حتى تصير مطبوعة ، فعندها تظهر الأخلاق وتشرق أنوار الأسماء فى صدره فعنده يغزر علمه بالله تعالى » (٣) فالمعرفة اذا كانت تتصل بالأخلاق فهى فى الصدر ، ولكن ذلك لا يفيد التفرقة القاطعة بين الذهن والعقل لأن تدبير العقل هو فى الصدر أيضا بين عينى الفؤاد .

« الذهن يقبل العلم جملة ، فاذا ميز العقل تلك العلوم التى أعطى الذهن فى صورة جملة فصيرها شعبا شعبا فصارت معرفة حين تشعبت فهذا عمل العقل فى الصدر » (٤) .

الذهن تتصور فيه الأمور جملة واحدة ولكن العقل من شأنه أن يحلل هذه الصور . فمعرفة العقل هى معرفة نظرية تحليلية ومكانها الرأس ، وأما معرفة الذهن فهى معرفة شعورية تتصور فيها الامور جملة

---

(١) كتاب نوادر الأصول-٢١٢

(٢) المرجع السابق ٣٤٧

(٣) المرجع السابق ٣٦١

(٤) كتاب حقيقة الآدمية ١٧ و ١٨

واحدة ومكانها الصدر ، هذه هى التفرقة التى يسوقها الترمذى بين معرفة الذهن ومعرفة العقل أو بين ادراك الصدر والرأس .

وهذه التفرقة تسلمنا الى نوعين من الادراك أو نوعين من العلم متباينين ، أما النوع الأول فهو العلم التحليلى النظرى ، وهذا يكون فى الشعوب والأفراد الذين يعتمدون على حواسهم فى الاتصال بالعالم الخارجى يعتمدون على التجربة العلمية والاستقراء والوصف واما النوع الثانى فهو الفطنة أو الكياسة وهو يكون فى الشعوب والأفراد الذين يعتمدون على عواطفهم ومشاعرهم فى الاتصال بالعالم الخارجى ويعتمدون على التجارب النفسية والأحداث ، الأول هو العلم والثانى هو الفطنة او الكياسة أماالأول فمكانه الرأس ، وأما الثانى فمكانه الصدر .

معرفة الذهن اذن معرفة تتصل بالعواطف والمشاعر والأخلاق فهى لاتخلو من انفعال نفسى يصاحبها فهى دائما مختلطة بالهم أوالعزم اذا كانت صادرة ومختلطة بالفرح أو الحزن اذا كانت واردة وهى فى كلتا الحالتين متصورة قائمة فى الصدر فى صورة من التجارب النفسية .

اما معرفة العقل فهى معرفة مجردة بعيدة عن التجارب النفسية فهى موضوعية تتصل بالمادة أو بالعالم الخارجى وتقيم فى العقل مجردة عن كل شيء فلا يصاحبها انفعال نفسى فهى أبدا نوع من التحليل ومعرفة العقل هذه انما تقوم على معرفة الذهن فهى أبدا تحاول تحليل الأمور التى تتصور فى الصدر والتى تأتى الى الذهن جملة واحدة فاذا حللتها صارت معرفة « فاذا ميز العقل تلك العلوم التى أعطى الذهن فى صورة جملة واحدة فصيرها شعبا شعبا فصارت معرفة حين تشعبت » فمعرفة الذهن هى نفس ماسماه كروتشى Intuziane ومعرفة العقل هى المعرفة النظرية التى يجعل مقامها من مقام المعرفة الأولى مقام الحارس الذى يقوم على باب القصر من سيده الذى يقطن فى داخله فالمعرفة النظرية هى خادم الفطنة أو الكياسة تسعى فى ركابها .

وهذه الصورة التى صورها كروتشى للمعرفة النظرية ومنزلتها من الكياسة او الفطنة هى صورة صادقة كان يتردد فى نفس الترمذى حين يفكر فى معرفة الفطرة الطبيعية ، فالعقل لم يكن ليحتل من ميدان المعرفة فى جوار الذهن الا غرفة الباب الصغيرة النائية التى يحتلها الحارس الى جوار القصر المنيف الذى يتربع فيه سيده ، فالعقل فى

هذا النوع من المعرفة لايلعب دورا أساسيا ، لذلك رأينا أن نلحقه بهذا القسم من أقسام جهاز المعرفة . ولولا الدور الذى يلعبه العقل فى بقية انواع المعرفة التى تعتمد على الهداية والايمان لكان ظله هنا شاحبا ضئيلا الى جوار الذهن ، وهذا يكشف لنا عن أى نوع من أنواع الادراك الانسانى كان يميل اليه الترمذى فهو يميل الى الكياسة والفطنة لا الى المعرفة النظرية العلمية . وأن كان لايفوته أن يجمع بينهما .

أما كيف تتصور الأمور فى الصدر أو كيف يكتسب الذهن معرفته فيشرحها لنا الترمذى خلال ثلاث طرائق ، أما الأولى فهى طريقة التعلم اذ ينتقل علم الأمور من صدر هذا الى صدر ذاك عن طريق اللسان والعلم وهذه الطريقة هى ادنى الثلاثة ، وأما الثانية فهى عن طريقة الحكمة وهى المعرفة والنظر فى تدبير الأمور وتكون بالبحث والتمحيص والتأمل وأما الثالثة وهى اعلى هذه الثلاثة فهى طريقة التجربة النفسية وبها تكون الأمور معاينة .

« العلم النافع هو الذى تمكن فى الصدر وتصور بالنور الذى اشرق فى الصدر ، فتصور الأمور حسنها وسيئها فيأتى حسنها ويتجنب سيئها فذلك العلم النافع من نور القلب ، والعلم الذى تعلمه فذلك على اللسان انما هو شيء قد استودع الحفظ »(١) — « ولا حكيم الا ذو تجربة فالعقل يدل على الرشد والحكمة نور يكشف عن مكنون الأمور ولا تستكمل الحكمة مع كشف الغطاء واطلاعه بالقلب حتى يطالع الأمور بمباشرة النفس فان كل شيء تجده القلوب فبمباشرة النفس مع القلوب أثبت وآكد ، فالحكيم قد انكشف له الغطاء فيرى عواقب الأمور وزينها وشينها فاذا راى ذلك بالجوارح كان ذلك عيانا لايرفع ولا ينسى فبعد التجارب تستكمل الحكمة لأنها كانت قبل التجربة معاينة القلب فصارت معاينة العين وكان ذلك علم اليقين فصار الآن عين اليقين ولهذا قيل ان العقل بالتجارب » (٢) .

وللذهن ملكتان أو ظاهرتان جزئيتان من مظاهر ادراكه . اما الأولى فهى الفهم وهو فى ناحية الذهن ، ولعل المقصود هو ادراك التجارب النفسية التى تقوم بالصدر اذ أن ادراك المعلومات الخارجية التى تأتى عن طريق التعلم انما يترك الى الحفظ الذى يختزنها ، وأما حين تتعلق هذه

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٢٥٦

(٢) المرجع السابق ٢٢٤

المعلومات بالتجارب النفسية فحينئذ يبدأ عمل الفهم الذى لا يدخل فى موضوعه ــ الا التجارب الشخصية ، وأما المعلومات التى تكتسب عن طريق النظر والاستنباط فطريق ادراكها هو العقل الذى يختزنها بعد ذلك فى الحفظ والفهم بدوره حين يدرك تجاربه النفسية انما يرسلها هو أيضا الى الحفظ ، ولعل للفهم مهمة أخرى فى ميدان الادراك ذلك انه يقوم باستيعاب التجارب النفسية فى غيره من الآدميين ، فهو كما يكون على صلة بقلبه وعواطفه يكون على صلة بقلوب الآخرين وعواطفهم والصور التى يتصورها عن ذلك هى ماتعرف باسم الفراسة أو التوسم . فالفن يكشف عن قلوب الآخرين وعما يدور فى صدورهم .

والحكمة الثانية هى الحفظ وهى مشتركة بين الذهن والعقل فهى قرينة الذهن كما هى قرينة العقل وهى مدد الذهن كما هى مدد العقل تحتفظ للذهن بالتجارب النفسية ، وللعقل بالمعلومات والقوانين النظرية، وللحواس بالأحداث والمعلومات التى تلقفتها « والحفظ قرين العقل وهو مستودع الأشياء فهو كالعين الدارة فانما قيل استنباط لأنه انبط الحفظ الذى يدر عليك ما أودعته ، فان طهرت مكانه تطهير الظاهر واودعت علم الظاهر لم يدر عليك الا ما أودعته ، وذلك علم بغير مدد وان طهرت مكانه تطهير الباطن يدر عليك علم الظاهر مع المدد وهو علم الباطن واسمه الحكمة ، وذلك المدد من الله فاستنباط العالم منقطع واستنباط الحكيم غير منقطع لأن العلم من وادى الشريعة والحكمة من بحر المعرفة»(١) .

ومكان الحفظ الصدر ومعنى ذلك انه يميل الى الذهن أكثر مما يميل الى العقل ، أو بعبارة أخرى يميل الى معنى الصدر أكثر من معنى الذاكرة فالذاكرة التى تتصل بالعقل مكانها فى الرأس ، وأما الحفظ فمكانه فى الصدر ومعنى هذا أن معرفة الذهن هى الغالبة على معنى المعرفة عند الترمذى لأنه يميل الى الكياسة والفطنة أكثر من المعرفة النظرية والى علم الباطن اكثر من علم الظاهر .

وقد يكون الصدر بمعنى الحفظ أو قد يقوم بوظيفته ففى الصدر تتصور الأمور جميعا «فجعل قلب المؤمن خزانة لكنوز معرفته وجعل أعلام الكنوز فى الصدر مرفوعة لعين الفؤاد حتى يؤم عين الفؤاد أو العلم الذى رفع له فى كل وقت علم لأن الكنوز أنواع ولكل علم فانما يرفع العلم

---

(١) كتاب الفروق ٦٣٧ ، ٦٣٨

فى الصدر لعين الفؤاد حتى يتبع العلم فالأعلام زينة الصدر ومصابيحه»(١) غير أن الصدر قد يجتمع فيه غير العلم ، وأما الحفظ فلا يجتمع فيه الا العلم .

والذهن حين يستقبل المعلومات يكون ادراكه فهما ، ثم يحتفظ بهذه المعلومات فى الذهن ، ولكنه حين يريد أن ينتفع بهذه المعلومات فى تطبيقها فلا مناص له من الاستعانة بالعقل ، وهنا يتعاون العقل والذهن فيكون من تعاونهما الفقه ، فالذهن يختزن الصور ويفهمها ، ولكن الذى يطبق هذه الصور على الحوادث الراهنة انما هو العقل ، وتمام ادراك حدود الصور وتمام التطبيق هو الفقه « فعلوم الأشياء فى الصدر مجتمعة متراكمة بعضها على بعض فاحساس القلب من ذلك العلم هو علم القلب اداه الى الذهن والى الحفظ عند الحاجة كنبعان العين ينفجر منه الشيء بعد الشيء فما دام هكذا فهو ساكن خامد لاقوة له فاذا تصور فى الصدر لعين الفؤاد قوى القلب بذلك الذى تصور فى الصدر لعين الفؤاد أو قوى القلب بذلك الذى تصور فذلك علم مستتر وفى القلب بقية من الضعف والخمود فاذا انكشف الغطاء عن الصورة التى تصورت فى الصدر لذلك الفقه لأنه حين تصور فى الصدر أحس القلب بتلك الصور علما ولم يرها لأن الغطاء بينه وبين العلم قائم وهو ظلمة الهوى فهو عالم بذلك الشيء يترجمه بلسانه ويتضمنه بحفظه وتمثل صورته لعقله وليست له قوة تعين قلبه لذلك ويتشمر عقله ويطمئن اليه حرارة العلم وقوته ، فاذا انكشف الغطاء عن تلك الصورة التى صورها عقله صار عيانا للفؤاد ، فيقال لذلك العيان علم اليقين »(٢) .

أما الدورة التى تتخذها المعرفة خلال الجسد وكيف يدبر الأمر فلا يفوت الترمذى أن يفصله لنا ولعل المعرفة تبدأ من العقل فهو مبدأ التدبير « فيرسل نوره الى الصدر من مكانه فى الدماغ خلال الباب الذى له الى صدره فيشرق شعاعه فى الصدر بين عينى الفؤاد ، وهناك أمام عينى الفؤاد يلقى ضوءا قويا على ماتصور فى الذهن من الصور فيصورها شعبا شعبا . ويختار منها مايكون رشدا وخيرا وصوابا ، فيتصور ذلك أمام عينى الفؤاد فيبصر الأمور خيرها وشرها وزينها وشينها فينقل ذلك الى القلب اذ تكون قوة جميع الأركان فينصرف الى الخير والصواب دون الشر والباطل فتكون هذه هى المعرفة »(٣) .

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٢٥ ، ٣٢٦

(٢) المرجع السابق ص ٣٣٦ .

(٣) كتاب حقيقة الآدمية ١٧ .

غير أن للعقل دورا كذلك فى هذه المعرفة فله باب فى الصدر ، ومن هذا الباب يلقى نوره الذى وضع فيه وهو نور المعرفة والتوحيد ، فيلتقى بالنور الذى اشرق من الدماغ فى صدره ، فتتصور الأمور واضحة قوية غير أن هذا الدور الذى يقوم به القلب انما يرجع الى نوع آخر من المعرفة هى معرفة الهداية أو الايمان ، وهى ماسنعرض له فى غير هذا المقام .

الفؤاداذن هو الذى يبصر النور وتكون به المعرفة وله عينان الى الصدر تستقبلان مايصوره الذهن ، أما نوع هذا البصر فليس بصرا حسيا فحسب بل هو بصر عقلى كذلك فللفؤاد نصيب من الفهم الذى أعطى للذهن ، « وسلطان المعرفة والعقل والعلم والفهم والحفظ والذهن فى الصدر وجعل المعرفة فى القلب والفهم فى الفؤاد والعقل فى الدماغ والحفظ قرينة» (١)

وتفسير الترمذى لتدبير الأمور فى الصدر يجعل الدور الأول للعقل والقلب أو الفؤاد فالعقل والقلب هما اللذان يرسلان نورهما ليجلبا ماهنالك من الصور والفؤاد هو الذى يبصر هذه الصور فيفهمها ،فالذهن اذن لا يرسل نورا ولا يفهم الفهم الأخير الذى يكون به التدبير .

عمل الذهن فى المعرفة سابق لعمل العقل والقلب والفؤاد فهـــو لايتصل بالتدبير الأخير أى لايتصل بالتطبيق ، ولكنه يعتمد على اختزان التجارب النفسية قبل ذلك وفهمها فهو الذى يحصل العلم ويقوم عليـه ويتولاه فى الصدر ، ولكن العقل والقلب والفؤاد هى التى تستخدمه أخيرا وان كان الترمذى فى كثير من تعبيراته يخلط بين علم الذهن وعلم القلب أو المعرفة ، فتارة يرجع علم الصدر الى الذهن وأخرى يرجعه الى القـلب فعلم الصدر موضع اختلاط عنده بين الذهن والقلب .

غير ان الترمذى يميز تمييزا واضحا بين الذهن والقلب ، كما يتنبه الى حاجة كل منهما الى الآخر لتستقيم المعرفة « قوة جميع الأركان بالقلب اذا كان الذهن والعقل معه »(٢) . أما كيف يكون اتحاد الثلاثة فيشرحـه الترمذى فى نصه « العقل فى الرأس وشعاعه فى الصدر ، والتدبير للعقل مع القلب فى الصدر لأن عين الفؤاد فى الصدر وشعاع العقل يشرق فى الصدر فبذلك الاشراق يهتدى القلب الى ما حسن وقبح »(٣) « والشراب له فعل فى العقل فهو يسد مجارى شعاع العقل الى الصدر ، فان تدبير

(١) كتاب حقيقة الآدمية ١٨

(٢) كتاب نوادر الأصول ٣٣٠

(٣) المصدر السابق ٣٣١

الأمور كلها بالعقل فى الصدر بين عينى الفؤاد ، فاذا ثار ذلك الفـــرح من الصدر الى الرأس انكمن العقل شعاعه وانسدت مجاريه بدخـــان ذلك الفرح »(١) ٠

غير أن الترمذى فى هذه النصوص يضيـع منه الذهن بين القلب والصدر ، أو لعل الذهن لا يضيع منه فعمل الذهن فى مرحلة سابقة قبل هذه المرحلة ، فالذهن يعمل قبل التدبير أو هو لايعمـل فى التدبير انما يعمل فى تحصيل التجارب قبل ذلك والصور التى يصورها فى الصدر هى التى يكشفها نور العقل ونور القلب ليجلبها أمام عينى الفؤاد ، فيكون العلم مستترا اذا كان فى هذا الذهن فاذا كشف عنه الغطاء كان الفقه أو التدبير « فعلوم الأشياء فى الصدر مجتمعة متراكمة بعضها على بعض فاحساس القلب من ذلك العلم هو علم القلب أداه الى الذهن والى الحفظ عند الحاجة كنبعان العين ينفجر منه الشىء بعد الشىء فما دام هكذا فهو ساكن خامد لا قوة له فاذا تصور فى الصدر لعين الفؤاد قوى القلب بذلك الذى تصور فذلك علم مستتر»(٢) ٠

ومعـرفة الذهن على درجات ، فالنـاس يتفاوتون فيهـا على قـدر تفاوتهم فى قوة أذهانهم فمن كان له حظ من ذهن أو عقل وصل الى أعلى درجات هذه المعرفة وأوتى علما واضحا ويكون ذلك بذكاوة الفؤاد وحرارة الرأس « والفطنة والكياسة من عمل العقل الأول وهى من أصل البنية ، والناس يتفاضلون فيها من أصل البنية تبعا لذكاوة الفؤاد وحرارة الرأس وعن هذا العقـــل تكون هداية الطبع»(٣) وقد وهب الله تعالى للآدميين موهبتين : أما الأولى فهى عامة فى الآدميين جميعا وهى الذهن والعقل ، وأما الثانية فهى خاصة للموحدين وهى عقل الايمان والمعرفة والتوحيد « أعطى العبد يسرين : أما الأول هو ما أعطى من الآلة والمعرفة والعلم والقوة واليسر ، والثانى هو عون الله فى الأمور حين يبدأ هو باليسر الأول يمده الله بالعون »(٤) ٠

فالنـــاس يتفاوتون اذن فى معرفة الذهن تفاوتهم فى قوة البدن ويكون حظهم من ذلك تبعا لذكاوة الفؤاد وحرارة الرأس ، والمعرفة التى

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٣١
(٢) المرجع نفسه ٣٣٦
(٣) المرجع نفسه ٣٣٩
(٤) المرجع نفسه ٣٦٩

تكون عن حدة الذهن وذكاوة الفؤاد وحرارة الرأس هي الكياسة أو الحذق وفيها حدة العلم ـ واذا كانت دون ذلك فهى لم تصل بعد لتكون كياسة او حذقا .

٨٣ ـ المجموعة الثالثة من مجموعات الادراك هى مجموعة المشاعر والعواطف والانفعالات أو مجموعة الأخلاق ـ وتتألف هذه المجموعة من القلب والكبد والطحال والكليتين والرئة ثم يتبع هذه جميعا الشهوة والنفس ، ولكل واحد من هذه الأعضاء وظيفته ودوره وله منزلته من غيره ، وعن الطريقة التى بها يقوم كل عضو من هذه الأعضاء بوظيفته تنشأ العواطف والانفعالات الانسانية وما يتبعها من أخلاق ، أما مكان كل عضو من هذه الأعضاء ونوع وظيفته البدنية التى يقوم بها فيوضحه الترمذى لنا فى نصه « ثم وضع فى جوفه بقعة جوفاء سماها قلبا وفؤادا ، فما بطن منها فهو القلب وما ظهر منها فهو الفؤاد ، وانما سمى قلبا لأنه يتقلب بتقليب الله عز وجل اياه لأنه بين اصبعين من أصابع الرحمن عز وجل يقلبه بمشيئاته فيه ، وسمى فؤادا لأنه غشاء لتلك البضعة الباطنة ، ومنه يقال هذا خبز فئيد ، وخبز ملة ، لأنها خبزة قد ظاهرها أخرى ، وجعل له على الصدر ساحة هذا البيت ، وجعل الى جانبه بضعة أخرى سماها كبدا ، وجعله مجمع عروق الجسد كله ومنه ينقسم ما يجرى من المعدة من قوة الطعام الذى طحنته المعدة حتى صار دما مريا فجرى فى جميع العروق . والصق فى أسفله بضعة أخرى فسماها طحالا والى جانب الأخرى سماها رئة ومسكن النفس فيها ومنها تتنفس النفس بحياتها التى فيها فتخرج الأنفاس الى الفم والمنخرين ، ثم وضع بين القلب والرئة وعاء رقيقا فيه ريح هفافة تجرى فى مجرى الدم ، وأصل تلك الريح من باب النار مخلوقة من نار جهنم لم يصل اليها سلطان الله تعالى وغضبه فتسود كما اسودت جهنم بل هى نار مضيئة حفت النار بها موضوع فى هذه النار الفرح والزينة ، وسماها الشهوة ، وانما سميت شهوة لاهتشاش النفس اليها »(١) .

وأما العمل النفسى لكل عضو من هذه الأعضاء فيوضحه الترمذى كذلك فى نص آخر . « ووضع الرحمة فى الكبد والرأفة فى الطحال والمكر فى الكليتين وعلم الأشياء فى الصدر » (٢) .

---

(١) كتاب حقيقة الآدمية ١٥ ، ١٦

(٢) المرجع السابق ١٧

فكل عضو من هذه الأعضاء له عمله البدنى وعمله النفسى وفى حدود هذه الوظيفة البدنية والنفسية يكون مركز نوع خاص من الانفعال أو العاطفة وعن اتصال وظيفته وعمله بوظيفة غيره وعمله يكون مزاج الانسان النفسى أو تكون صورته الأخلاقية ، والترمذى فى بيانه لوظيفة كل عضو من هذه الأعضاء نرى شيئا خفيا يعمل فى نفسه ذلك أنه يرى أن هذه العواطف والانفعالات لا تكون جميعا من نوع واحد ، وكذلك تتصل كل طائفة من هذه الأعضاء بنوع خاص من هذه الانفعالات أو العواطف .

أما النوع الأول من هذه الانفعالات النفسية فهو العواطف ، وأعضاء الجسم التى تتصل بهذا النوع هى القلب والكبد والطحال ، « فالقلب هو الأمير على جوارح الجسد جميعا ، وفيه وضع الله الفرح »(١) وهو يتقلب فى الأمور بين الانفعالات المختلفة فهى تنتهى اليه جميعا ثم تصدر عنه « والكبد هو مجمع عروق الجسد وفيه وضع الله الرحمة . والطحال بضعة جعلها الله أسفل القلب وفيها وضع الرأفة ، والفرق بين الرأفة والرحمة أن الرأفة غالبة على الرحمة ، ولها سلطان اذا تحرك علا كل شىء وغلب ، وبدأ الرأفة من رأفة الله تعالى ورأفته من فضله ، والفضل من جماله »(٢) « وجعل الرأفة منه فى الطحال وهو فى موضع القهر يجد الآدمى منه حرقة تصل الى الفؤاد فيعلمه وهو الذى يسمى بالعجمية»(٣) .

وأما النوع الثانى من هذه الانفعالات النفسية فهو المشاعر أو الاحساسات ومركزها النفس ومسكن النفس الرئة ، والنفس هذه قد فطرت على اجتلاب المنافع واجتناب المضار وعلى الركون الى النعيم والصدوف عن المتاعب والآلام فهى تهوى المناظر الخلابة والأصوات العذبة والمشام الطيبة والملابس الناعمة فبهذه جميعا تكون حياتها « فان النفوس حظها من الدنيا النعمة : نعمة البصر ونعمة السمع ونعمة اللسان ونعمة سائر الجوارح وسائر النعم التى نرى بها الجوارح»(٤) .

والنفس هذه التى هى مركز المشاعر وموضع اللذة التى تبعثها الاحساسات قد تكون مفكرة مدبرة فى بعض الأحيان فهى قد تمكر

(١) كتاب حقيقة الآدمية ١٧
(٢) كتاب نوادر الأصول ١٦٠
(٣) المرجع السابق ١٩١
(٤) المرجع السابق ٣٤٣

وتخدع « ومكرها انما يكون مركزه فى الكليتين»(١) .

وأما النوع الثالث من هذه الانفعالات النفسية فهو الشهوة أو الغرائز . والشهوة هذه ريح حارة مخلوقة من نار جهنم فيها الفرح والزينة التى حفت بها النار غير أنها نار مضيئة ، وهذه الريح موضوعة فى وعاء رقيق بين القلب والرئة ، غير أن هذا الوعاء ليس هو مستقر الشهوة بل مستقرها فى البطن أو فى الجوف ، ولكن هذا الوعاء هو مكان ثورتها فهى ريح هفافة تهب كلما عرض ذكر شىء أما مصدرها الذى تنبعث منه فهو الجوف أو البطن ، « ثم وضع بين القلب والرئة وعاء رقيقا فيه ريح هفهافة تجرى فى مجرى الدم ، وأصل تلك الريح من باب النار مخلوقة من نار جهنم ، ثم يصل اليها سلطان الله تعالى وغضبه فتسود كما اسودت جهنم بل هى نار مضيئة حفت النار بها موضوع فى هذه النار الفرح والزينة . وسماها الشهوة ، وانما سميت شهوة لاهتشاش النفس اليها »(٢) وجعل مستقر هذه الشهوة فى البطن فان اشتهى الكلام أو أى شهوة أخرى خرج سلطان تلك الشهوة الى الصدور والى القلب »(٣) « وجعل بطنه معدن الشهوات ووضع فيه الشهوة للأشياء ووكل بها الهوى »(٤) .

وقد يطلق لفظ الهوى على شهوة الصدر هذه تمييزا لها من مستقر الشهوة فى البطن ، ولكن الى أى حد تتمايز هذه الانفعالات النفسية عند الترمذى والى أى حد تتباين فى طبيعتها تبعا لتباين مركزها الذى تصدر عنه ؟ .

ان هذه الانفعالات تشترك فى مظهرها الخارجى وفى شكلها الظاهرى فيصعب التفريق بينها ، ولكنها تختلف بعد ذلك أشد الاختلاف فى قصدها الأخلاقى فبعضها يكون خيرا وبعضها الآخر لا يكون الا شرا وان اشترك مع الخير فى مظهره وصورته . ولكن هذه التفرقة الأخلاقية أو التفرقة بين الانفعالات فى قصدها وغايتها التى تهدف اليها تفرقة لا تقنع الترمذى ، فهو انما يريد أن تبدأ هذه التفرقة عن مصادر هذه الانفعالات التى تصدر عنها . يريد أن تكون تفرقته بعيدة تتصل بأصل الانفعال ومركزه فى بدن الانسان ، وان حاول فى كثير من الأحوال أنه يجمع بين هذه التفرقة وبين التفرقة الخلقية أيضاً .

---

(١) كتاب المسائل المكنونة ٣٥
(٢) كتاب حقيقة الآدمية ١٦
(٣) المرجع نفسه ٢٢
(٤) كتاب المسائل المكنونة ٣٥ أ

ان التفرقة الخلقية تقسم انفعالات الانسان قسمة ثنائية تجارى التفرقة بين الخير والشر فتجعل القلب وانفعالاته فى أحد القسمين بينما تجعل النفس وانفعالاتها والشهوة وانفعالاتها فى القسم الآخر فهى اذ تفرق بين القلب والنوعين الآخرين تفريقا جيدا لا تفرق بين النوعين الآخرين فيما بينهما أى بين النفس والغرائز ، أما التفرقة الأخرى التى تعتمد على التشريح العضوى لبدن الانسان فهى أكثر دقة فى التفرقة بين أنواع العواطف والانفعالات ، وعن الاختلاف بين هذه الانفعالات فى نوعها يكون بعد ذلك الحكم الخلقى ، فهى طريقة تنطوى على منهج له خطره ومكانته ، فهو يبحث عن أصول الأحكام الخلقية فى ميدان البحث العلمى الحر أو هو يتحرر من ميدان الأحكام الخلقية ليبحث حرا طليقا فى ميدان العلم ٠

العواطف والانفعالات التى تعترى القلب هى غير المشاعر والاحساسات التى تعترى النفس وان تشابهت فى مظهرها وتشاكلت فى صورها ، أما القلب فيكون مركز العاطفة ، وأما النفس فتكون مركز المشاعر التى تنبعث عن الجمال الحسى ٠

يلقى الآدمى الأنثى فيكون لها أثرها على قلبه وعلى نفسه على السواء ، ولكن احساس القلب يختلف عن احساس النفس أما القلب فيلحظ الأنوثة وأما النفس فتحس النهمة . « الشهوة الخفية هى التى تحل فى الصدر بلقاء الأنثى ، وهى تكون من التقاء لحظة القلب الى الأنوثة بحسة النفس ان هذه الأنثى منهومة للرجال فاذا التقت اللحظة بالحسة تولد منهما الشهوة الخفية ، وهذه الشهوة الخفية تؤدى الى تحرك ماء الصلب فينتشر الذكر فينتج عن ذلك الشهوة الغالبة الظاهرة »(١) فهنا أربعة أنواع من الانفعالات ، أما الأول فهو لحظ القلب وأما الثانى فهو حس النفس ، وأما الثالث فهو تنبه الشهوة الخفية أو الغريزة ، وأما الرابع فهو الانفعال البدنى الظاهر ، فالانفعال الأول والثانى هما اللذان ينبهان الشهوة الخفية أو الغريزة ، وهذان الانفعالان هما لحظ القلب وحس النفس ٠ فهل هناك فرق بينهما أو هما شىء واحد ؟

يفرق الترمذى بين اللطف للنساء وبين الغواية فيرى أن اللطف للمرأة يكون من النظر الى ضعفها ورقتها وما جعله الله من تدبيره من حمل

---

(١) كتاب الفروق «الغواية واللطف» ٧١

(٢) الفروق « الغواية واللطف » ٧١ ب

وولادة وما جعل الله فى حسنها من المنافع فيعاملها باللطف رقة ورحمة وأما الغواية فتكون من اللحظ الى أنوثتها وثورة الشهوة اليها ٠

لننزع ثوب الأخلاق هذا عن هذه الانفعالات لندرك طبيعتها ، فهى نوعان : نوع تكون معه ثورة الشهوة وهو الثانى والنوع الأول لا تكون معه ثورة الشهوة ثم هما بعد ذلك يلتقيان ، أما النوع الأول فهو النظر الى ضعف المرأة ورقتها وحسنها ، وكون عنه اللطف والرقة والرحمة ، وأما الثانى فهو النظر الى هذه الأشياء وغيرها ويكون عنه ثورة الشهوة ٠

أما اللطف والرقة والرحمة فهى جميعها من عواطف القلب وأما النظر الى محاسن المرأة والاحساس بذلك فهو شيء آخر ، ومع ذلك فهذه جميعها مالم تثر الشهوة محمودة لا مذمومة ، أو بعبارة أخرى فهى لم تبلغ بعد أن تكون انفعالا صادرا عن الشهوة الخفية أو الغريزة ، فأمامنا الآن ثلاثة أنواع من الانفعالات الأول عاطفى يرجع الى القلب ، والثانى هو ادراك المحاسن والجمال وهو يرجع الى النفس ، وأما الثالث فهو ثورة الشهوة وهو يرجع الى الغريزة ٠

ولكن هل يكون ادراك محاسن المرأة واستجلاء ما فيها من جمال شيئا محمودا أو يكون غير مذموم على الأقل ٠

ان ادراكات الحواس وما يصحب هذه الادراكات والمشاعر من انفعال باللذة لا يعتبر فى ذاته موضوعا للحكم الأخلاقى ، ولكنه يصبح كذلك اذا مال بها نحو الغرائز أو نحو العواطف ، فمرحلة الادراكات الحسية هذه هى مرحلة الحياد « والشهوة فى النفس لا هى محمودة ولا مذمومة لأنها وضعت للذة والابتلاء ، فان مال بها الى العقل أفاده حسنة وان مال بها الى السيئة أفاده سيئة »(١) واذا ذكرنا الصلة بين الروح والحواس أمكننا أن نصدر حكما واضحا عما يصحب احساسات الحواس من اللذة، فاللذة أو الفرح الذى يصدر عن ادراك الجمال انما هو ادراك روحى أو ادراك يتصف بكل معانى السمو « الروحانيون هم أهل جمال الله الذين جرى عليهم الفرح »(٢) ، ولكن هذا الادراك اذا خرج عن نطاق الروح الى النفس فهو اما أن يميل الى الشهوة أو الغريزة فيتصف بعكس ذلك من الأوصاف أو يميل الى القلب فيكون عنه العواطف التى لا تكون الا خيرا ٠

---

(١) كتاب المسائل المكنونة ٣٤

(٢) كتاب نوادر الأصول ١٥٥

واذا ذكرنا الصلة أيضا بين الروح والحواس أمكننا أن نتبين الدور الذى تقوم به هذه الحواس فى الانفعالات الانسانية فالترمذى فى تفرقته بين المحبة للنساء والشبق يرى أن المحبـــة فى النساء تكون من حـــدة الروح ، وهى لأهل المحبة فى الله لأن الحب والحياة مقترنان فاذا توافـر حظ العبد منهما فتفرغه الى النساء ليفـــرغ فيهن الهائج من ماء الصلب وهذا للقديسين • أما الشبق فيكون من حرارة الطبع وحـدة النفس وهو غليـان الشهوة فى الشخص وهبوب ريح هـذا الغليان وسلطانه فعندما تهب هذه الريح تحف فى ارتحالها بالنفس فتستفزها من معدنها طلبـا للذة وهو ترددها واستعجالها فى الطلب ورميها ببصر النفس فى خطتها مفـــكرا متطلعا (١) .

الادراكات الحسية أو المشاعـــر هى شىء يختلف عن عواطف القلب وهذه الادراكات انما تتصل بالنفس أو الروح ورغبة الترمذى فى اخضاع هذه الادراكات أو المشاعر للأحكام الخلقية ورغبته فى ادخالها فى أحـــد ميادين الأخلاق جعلته فى كثير من الأحيان يضطرب فى تحديد معـــانى مصطلحاته ، فهذه الاحساسات اذا كانت ســـامية فهى عن الروح أو عن القلب أو عن النفس التى تكون فيها الاحساسات لا محمودة ولا مذمومة، وأما اذا كانت شرا فهى تكون عن الشهوة الخفية أو عن الغريزة ، وقـــد تكون عن النفس التى قد يعتبرها مظهرا لهذه الشهوة ، وكذلك اللحظ الى الأنوثة فاذا كان يتبعه عاطفة فهو عن القلب ، وأما اذا كان يتبعه غواية فهـــو عن الشهوة ، غير أن هذا الاضطراب بين الألفـــاظ والمصطلحات لا يطمس آثار التفرقة الواضحة بين العواطف والاحساسات واختـــلاف مصدر كل منهما فى بدن الانسان •

والعواطف التى تعترى القلب هى غير الانفعـالات التى تصـــدر عن الشهوة وان جمعت بينهما المظاهر الخارجية للانفعال •

وضع الفـرح فى القلب فهو يصحب العواطف دائما ووضع الفـرح كذلك فى الشهوة فهو يصاحبها فى ثورتها الا أن الفرح العاطفى أو فرح القلب يختلف كل الاختلاف عن فرح الشهوة •

أما فرح الشهوة فهو من النار والزينة وتصحبه حرقة يحسها الآدمى فى جوفه « ثم وضع بين القلب والرئة وعاء رقيقا فيه ريح هفـافة تجرى فى مجرى الدم وأصل تلك الريح من باب النار مخلوقة من نار جهنم ، ثم

(١) كتاب الفروق «المحبة والنساء» ١٠١

يصل اليها سلطان الله تعالى وغضبه فتسود كما اسودت جهنم بل هى نار مضيئة حفت النار بها موضوع فى هذه النار الفرح والزينة وسماها الشهوة»(١) . «قال له قائل : ما ذلك الصوت؟ قال ذلك صوت أعطى العدو ليفتن به الآدميين - أى يهيج الحرقة التى فى جوف الآدمى - قال القائل وما تلك الحرقة ؟ - قال تلك حرقة الفرح الذي خلق من النار فوضع بباب النار وحفت النار به وهو الشهوات » (٢) .

وأما الفرح العاطفى أو فرح القلب فليس فيه هذه الحرقة وتلك الحرارة بل هو على العكس من ذلك يكون رطبا لينا حلوا ، فالمحبة والرأفة والرحمة هذه العواطف جميعا لها حلاوة ورطوبة « تذهب حلاوة المحبة حرارة النفس ، ولطافة الرأفة تذهب بشاعة النفس وخشونتها ، ورطوبة المحبة تذهب بيبوسة التراب» (٣) ، والعواطف باردة « فبرد الرحمة يسكن حرارة الشهوة »(٤) - وهذه العواطف تلين معها القلوب « وانما تلين القلوب لرطوبة الرحمة التى جاءت مع المعرفة لا ينالها العبد الا برحمة الله » (٥)

فللقلب فرح وللشهوة فرح غير أن فرح القلب يختلف عن فرح الشهوة ، واذا كان الترمذى قد بدأ تفرقته بين هذين النوعين من الانفعال الانسانى من نقطة اختلافهما فى نوعيهما وما يصحبهما من ظواهر بدنية ونفسية فانه يتخذ هذه التفرقة بين الظواهر البدنية والنفسية وسيلة لتصنيف أنواع الانفعالات والأخلاق التى ترجع الى كل واحد من النوعين، « أما الشهوة فتكون عنها الكزازة واليبوسة والشعوثة فيكون عنها البخل والضيق والحدة والعجلة والحقد والحرص وما أشبه ذلك من كزازة النفس، وأما القلب وما فيه من رحمة ولين ولطف فيكون عنه سهولة النفس وطيبها ويكون عنه الجود والسماحة والسعة واللين والتؤد والتأنى والرفق»(٦) فالقلب يكون عنه الاطمئنان والحب والايثار والتوفيق ، وأما الشهوة أو الغريزة فيكون عنها الانزعاج والبغض والأثرة والتلهف « فاذا خطرت الخاطرة فى الصدر بين عينى الفؤاد نظر العقل فان رآها حسنة وأمرا

---

(١) كتاب حقيقة الآدمية ١٦
(٢) كتاب نوادر الأصول ٣٣٧
(٣) كتاب المسائل المكنونة ٣٢
(٤) كتاب نوادر الأصول ٣٢٦
(٥) المصدر السابق ٣٤٣
(٦) المصدر السابق ١١٥

رشـــيدا قدر ودبر ماذا يراد ولم يراد ومتى يراد والى متى يراد ؟ وان رآها سيئة وغيا نفاها من الصدر ففى هذا الوقت للنفس منازعة مع القلب والهوى مع العقل فى هذه الخاطرة ، النفس تشتهى والهوى يزعج النفس ويشجعها والعدو يزين ويمنى ويغر ، فاذا جاء مدد الأخـلاق بطل تزيين العدو وأمانيه وانكشف غروره وأدبر الهوى قهقرى ، والنفس اذا أقبلت على انسان بنهمة مودة أفرطت وأفسدت ، واذا أقبلت بحرد وحميــة وغضب أهلـكت ودمرت ، والمحبة لازقة بالقلب لأنهـا تخلص الى حبـة القلب أى باطنه »(١) « فكان من صنع الله تعالى للعبد أن أعطاه من هــذه الأنوار الثلاثة حتى دان القلب لله وهو نور الرحمة ونور الحيــاة ونور العظمة »(٢) .

« فعواطف القلب انما ترجع جميعها الى الحب أو الى الحياة ، وشهوات الغـرائز انمـا ترجع الى الموت أو السلطان »(٣) وأفـراح القلب هى عن الاطمئنان والايثار والجود والمحبة والسخاء ، وأما أفـــراح النفس فهى عن الحرص والغلبة والبخل والضيق والعجلة .

هذه هى أنواع الانفعالات الثلاثة التى تعترى القلب والنفس والشهوة يفرق بينهما الترمذى تفرقة واضحة من شأنها أن تجعلنا نفرق مثـــل هذه التفرقة بين مركز كل منها ووظيفته ، واذا كنا قد انتهينا من ايضاح خصائص كل مركز من هذه المراكز ومن بيان وظيفته فلنحاول الآن أن نتبين كيف تعمل هذه المراكز مجتمعة كما نحاول أن نكشف عن هـــذه القوانين التى تنظم صلتها بعضها ببعض .

تبدأ دورة الانفعالات النفسية من النفس اذا كانت هذه الانفعـالات متصلة بالحواس ، فالحواس هى التى تستقبل المؤثرات الخارجية فتحملها الى الكيان الداخلى للانسان ، وأما اذا كانت هذه الانفعالات متصـــلة بالكيان الداخلى فهى تبدأ من الشهوة مباشرة ويكون الانفعال فى هــذه الحالة داخليا فى بدئه ونهايته ، فالانفعالات الأولى تبدأ من الحـواس ثم تنتهى بالغرائز ، وأما الثانية فهى تبدأ من الغرائز وتنتهى اليها ، وهـو فى هـــذه الانفعالات أو تلك انما يعنى تتبع الغرائز والشـــهوات دون المشاعر والاحساسات فالذى يعنيه انما هو الشهوات لأنها موضـــوع

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٥٨

(٢) المرجع السابق ٣٤٤

(٣) كتاب المسائل المكنونة ٤٤٥

البحث الأخلاقى ، أما الاحساسات فهى مقدمة للانفعالات أو هى نوع من الانفعالات لا يكون خيرا ولا شرا ، ولذلك ينزلها من اهتمامه منزلة ثانوية ٠

والهوى هو الذى يهيج كلا من النفس والشهوة ٠ والهوى هذا هو اسم هذه الانفعالات التى تصدر عن الحواس والغرائز اذا نظرنا اليها من الجانب النفسى فهذه الانفعالات لها صفتان الأولى عضوية فسيولوجية ، وأما الثانية فهى نفسية سيكولوجية ، فهى اذ تكون بداية تكون اثارة للحواس أو الغرائز ، وأما حين تكون نفسية فهى الهوى ، كما أن عملية التفكير حين تكون نفسية فهى العقل وهى فى غير ذلك عملية المخ العضوية ٠

فالانفعال فى صورته الأولى يبدأ من الخارج فتتيقظ الحواس فتهيج النفس ويهيج الهوى بما فيه من الزينة والشهوة ، فتنتشر هذه الريح الموضوعة فى ذلك الوعاء الرقيق بين القلب والرئة فتعم جميع العروق والجسد بحرارتها وقوتها حتى تغلب على القلب ، فتكون شهوة غالبة ، وذلك أنه لما عرض الذكر فاهتاجت النفس لما هاجها الهوى وأورد العدو الزينة التى وضعت بين يديه «وجعل له السبيل الى صدره لتزين وتلك الزينة هى الفرح الذى وصفنا أنه بباب النار فأصله الروح وحشوه الزينة وكلاهما من النار خلقا »(١) « والهوى أصله من نفس النار ، فاذا خرج ذلك النفس من النار ـ احتمل من ذلك المحفوف من الشهوات باب النار فيها ـ الزينة والأفراح فأورد على النفس ، فاذا نالت النفس ذلك الفرح والزينة هاجت بما فيها من الفرح والزينة الموضوعة الى جانبها فى ذلك الوعاء ـ وهى ريح حارة ـ فدبت فى العروق فامتلأت العروق منها فى أسرع من الطرفة والعروق مشتملة على جميع الجسد من القرن الى القدم»(٢) ، « فالنفس اذا هبت تلك الريح من ذلك الوعاء لعارض ذكر شىء أحست النفس بذلك ، فالتهبت نار الحرارة بتلك الريح ، والنفس مسكنها فى الرئة ثم هى متفشية فى جميع الجسد »(٣) ٠

والانفعال صورته الثانية حين يبدأ من الكيان الداخلى للانسان فيصدر عن الغرائز انما يكون مصدره البطن لا الصدر ، وذلك أن مستقر الشهوة

---

(١) كتاب حقيقة الآدمية ٢٢ ، ٢٣
(٢) المرجع نفسه ١٨
(٣) المرجع نفسه ١٦

أو الغرائز انما هو البطن • فيهيج الهوى الشهوة بما وضع فيها من الزينة والحرارة فيتصاعد لهيبها ودخانها الى الصدر ويكون غيمها على القلب حتى لا يبصر فتتسلط عليه الشهوة وتغلب عليه ، وهناك باب الى صدره يصعد منه هذا الدخان ، « والنهمة غلبة الشهوة وغليانها فاذا غلبت الشهوة غلبت على القلب فيصير القلب منهوما وهو أن تقهر القلب حتى تمتهنه فتستعمله بذلك فيصير سلطان الهوى والشهوة مع النفس ومسكنها في البطن — وسلطان المعرفة والعقل والعلم والفهم والحفظ والذهن فى الصدر وجعل المعرفة فى القلب والفهم فى الفؤاد والعقل فى الدماغ والحفظ قرينه ، وجعل للشهوة باب فى مستقره الى الصدر فيفور دخان تلك الشهوات التى جاء بها الهوى حتى يتأدى ذلك الى صدره فيحيط بفؤاده وتبقى عينا الفؤاد فى ذلك الدخان »(١) •

واذا كان هذا الانفعال انما ينبعث عن الغرائز الباطنة فى الانسان فان الترمذى لا يفوته أن يوضح كيف ينبعث هذا الانفعال وذلك بتحديد أهم هذه الغرائز والتنبيه على سلطانها •

أما أولى هذه فهى الشهوة وهو تارة يطلقها على جميع الغرائز وتارة أخرى يخصصها بالناحية الجنسية فى الانسان — الا أن الغالب فى اطلاقه هو هذه الناحية وهو اذ يعممها يرى أن هذه الغريزة انما هى رأس الغرائز فى الانسان •

وأما الثانية فهى حب السيطرة والتسلط وهى أقوى الغرائز بعد الشهوة وهو يعبر عنها تارة بالكبر وأخرى بالغضب وثالثة بالعتو ، أما فعلها فى الجسم وسلطانها فيوضحها نصوصه الآتية « فيفور دخان تلك الشهوات التى جاء بها الهوى حتى يتأدى ذلك الى صدره فيحيط بفؤاده وتبقى عينا الفؤاد فى ذلك الدخان ، وذلك الدخان اسمه الحمق قد حال بين عينى الفؤاد وبين النظر الى نور العقل ماذا يدبر له ، وكذلك الغضب اذا فار فهو كالغيم يقف بين عينى الفؤاد حتى يصير العقل منكمشا ••• وصار الفؤاد من المؤمن فى دخان الشهوات وغيوم الكبر ، وذلك غفلة ومن الكبر أصل الغضب • والكبر فى النفس لما أحست بما ولى الله تعالى من خلقها ، فبقى ذلك الكبر فيها »(٢) • «فقلب الآدمى كثيف غليظ ونفسه ضعيفة ممتنعة بما فيها من الكبر فاذا جاءت المعرفة بأنوارها أذابت تلك الكثافة وانتشفت الصفاقة والفظاظة لأن القلب ورق الفؤاد»(٣) • «الغيظ

---

(١) كتاب حقيقة الآدمية ١٨ •

(٢) المرجع السابق ١٩ •

(٣) كتاب نوادر الأصول ٣٤٣ •

تنفس النفس فاذا تنفست خرج لهبها الى الحلق على نفخها فمن كظمها فردها فرجعت القهقرى وامتلأ جوفه حرارة وحـرقة استوجب من الله ثوابا جزيلا » (١) . « العتو هو يبس القلب فان حرارة الشخص العاتى تنشف رطوبة قلبه وما ركب فيه من الرأفة والرحمة الخلقية » (٢) ومعنى تجبر واعتدى « احتشى من الشهوات وعمل بهواه جبر الخلق على هواه وصار ذلك له عادة ، واعتدى فى جبريته » (٣) .

وأما الثالثة فهى الفرح بالدنيا والزينة « فهذا الفرح (بالله) ترياق وذلك الفرح (بالدنيا) سم فمن شرب الترياق لم يضره السم ، وانما صار سما لأنه زينة وفرح من جنس النار وباب النار وهو حظ ابليس فجاء به الهوى مع العدو الى هذا الآدمى بهذه الأشياء الدنيوية ليبتليه أيفرح بهذا ويستعمله معرضا لاهيـا ، أم يقبل على ربه عز وجل وداره التى مهدت له ، فقد قال عز وجل فى تنزيله « زين للناس حب الشهوات » ثم ذكر « النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضـة والخيل المسـومة والأنعـام والحرث » ثم قال « ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب » (٤) .

هذه هى رءوس الغرائز أو الشـهوات التى يذكرها الترمذى والتى يوضح بها سلطان الشهوة ويبين بها كيف تكون مصدر هذه الانفعالات الغريزية أو الشهوات .

واذا كانت هذه الانفعالات النفسية تبدأ دورتها من النفس والشهوة تحت سيطرة الهوى فهى كذلك تبدأ دورتها من القلب ، فالقلب قد وضع فيه الفرح كما وضع الفرح فى الشهوة ، والقلب قد وضع فيـه الحب والحياة ليدفعاه فى طريقه الى العواطف والانفعالات « لأن الحياة من الحب والمعرفة موضوع فيها الحب ، فلذلك يحيا القلب بالمعرفة فيخف واذا خف أسرع الى الطاعة » (٥) .

واذا كانت الحواس الانسانية والغرائز الكامنة هى التى تهيج الهوى والشهوة فى الانسان فهذه الحواس والغرائز نفسها هى التى تهيـج العواطف فى القلب ، ولكنها حين تنبعث عن الهوى فهى شهوة ، وحين

---

(١) كتاب الفروق ٨١ ب
(٢) كتاب نوادر الأصول ٢٥٤
(٣) المرجع السابق ٢٥٤
(٤) كتاب حقيقة الآدمية ٢٨
(٥) كتاب المسائل المكنونة ٤٥

تنبعث على القلب فهي عن حرارة الحب ونور الحياة والمعرفة ٠ فالغرائز في ذاتهـا ليست شرا والشهوات في الانسان غير محمودة ولا مذمـومة ولكنها اذا سيطر عليها الهوى وأهاجت الشهوة والنفس فهي مذمومةوهي حين يسيطر عليها القلب فهي محمودة ، فكل غريزة من الغرائز لها أثرها في القلب ، كما أن لها أثرها في الشهوة والنفس وكذلك الاحساسات لها أثرها في القلب كما أن لها أثرها في النفس فهي في القلب محمودة وفي النفس مذمومة ٠

يلقى الآدمي الأنثى فيكون لها أثرها على حواسه وقلبـه وغرائزه فالنفس تحس الأنوثة والقلب يلحظها وهذا القدر محمود لابأس به ، بل قد يكون مرغوبا فيه ومأمورا به ، أما الشهوة فهي تتمنى وتهيج وتزعج وهذا القدر مذموم . « فثورة العواطف اذا كانت عما في القلب من الحب فهي من الايمان ، وأما اذا كانت عما في الشهوة من هوى فهي زيغوضلال وهذه الثورة تستوى في جميع الاحساسات والغرائز سواء منها الشـهوة أو السيطرة أو الدنيا وكان الغالب على قلب على كرم الله وجهه محبـة الله والمحبة تسير الى الله في ميدان السعة والتشجيع في الأمور ، والمحبة لها حلاوة وحرارة تهيج الشهوة وتذيب ماء الصلب » (١) .

وليس ذلك في أمر الشـهوة فحسب بل في غريزة الجمـع وحب الدنيا أيضا وفي مصدر الغرائز جميعا/وهو الفرح « حب المال من أجل الله ليس فتنـة فاول من ضرب الدرهم والدينار آدم » (٢) . « فالفـرح أمر عظيم صاحبه متوكل فالأنبياء في وثاق العصمة لا يستطيع العـدو مشاركتهم في أفراحهم بشـهوات الدنيا ، ومن دونهم يخـاف عليهم لأن الأنبياء انما يفرحون بالله في الاشتهاء » (٣) « أصل خروج الآدمي من باب الفرح بالله الذي تولى خلقه بيده لأنه خلقه على صورته ففي وقت ما خلق جاءت عجلة الفرح فخلق آدم من نور العجلة وفي البـدء كان خروجه من الفرح فلما كان أوان الخلقة ظهرت تلك العجلة حيث عجنت الطينة وولى ذلك بيده فبقي ذلك الفرح في قلب الآدمي »(٤) ٠ « معناه ان هذا الفرح

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٠٧

(٢) المرجع نفسه ٣٧٨ ، ٣٧٩

(٣) كتاب المسائل المكنونة ٣٣

(٤) المرجع السابق ٢٢

«الذى يلتقى عليه الزوجان هو الفرح الذى منه جرى خلق الآدميين »(١) ٠
«الروحانيون هم أهم جمال الله الذين جرى عليهم الفرح» (٢) ٠

فجميع الاحساسات والغرائز فى ذاتها كما نرى من هذه النصوص ليست خيرا ولا شرا وانما تكون مصدرا لانفعالات القلب أو مصدرا لانفعالات النفس والشهوة فتكون فى الأولى خيرا وتكون فى الثانية شرا ، والانفعالات النفسية فى الانسان اذا بدأت طريقها عن النفس فهى شر ، ولكنهما اذا بدأت طريقها عن القلب فهى خير ، فالترمذى لايهتم فى الانفعالات هذه بما يحدث فى ذاته ، ولكنه يبحث كيف يحدث هذا وما الطريق الذى يتخذه وما المصدر الذى يصدر عنه ٠

أما التفرقة بين هذين النوعين من الانفعالات فيوضحها لنا الترمذى خلال أمرين :

١ — يفرق الترمذى بين مصدر الانفعالات القلب وانفعالات النفس والشهوة وهذا المصدر يشمل عنده المصدر النفسى والمصدر الميتافيزقى ، فهو يرى أن مصدر عواطف القلب هو ما وضع فى الانسان من الحياة والحب ، ويرى أن الحياة والحب مقترنان وأما مصدر الغرائز والشهوة فهو ما وضع فى الانسان من موت وسلطان وهما مقترنان أيضا ، والحب والحياة يصحبهما الخفة والسرور والمرح والرحمة ، وأما الموت والسلطان فيصحبهما الثقل والحزن والانزعاج والقسوة ، « فذلك النفس هو الهوى يمر بتلك الزينة والأفراح فتحمل الى موضع الشهوة من الآدمى فيهيجها ويميت النفس عن الله لأنه من السلطان جاء والسلطان يميت هوله الأشياء فاذا ماتت النفس ثقلت ، فلذلك قلنا ان النفس ثقيلة لما فيها من الشهوات لأن الشهوات ميتة وانما صارت ميتة لما وصفنا من هول السلطان ، والقلب يحيا بحياة المعرفة فيخفف ، لأن الحياة من الحب ، والمعرفة موضوع فيها الحب ، فلذلك يحيا بالمعرفة فيخف واذا خف

---

(١) كتاب المسائل المكنونة ٣٥
(٢) كتاب نوادر الأصول ١٥٥

أسرع » (١) . « وكان من تدبيره فينا أن خلق النار وخلق بباب النار زينة وأفراحا وتلك الحياة فيها وهى من السلطان والسلطان خلق منه الموت فلذلك صارت هذه الأمور التى فى الشهوات تميت القلب » (٢) .

وأما المصدر الميتافيزيقى فهو يرى أن العالم قد خلق عن ناحيتين أو فاض عن ناحيتين ملك الجمال وملك الجلال ، أما ملك الجمال فكان عنه الحب والحياة والأنس والبهجة والرحمة وهى عواطف القلب ، وأما ملك الجلال فقد كان عنه السلطان والموت والجبروت وأخذ الآدمى بحظ من كلا الملكين .

٢ ــ يفرق الترمذى بين المظاهر التى تصحب كل واحد من هذين النوعين فانفعالات القلب لهـا مظاهرها غير ثورة النفس والشـهوات ، فعواطف القلب تكون هادئة لأنها تصدر عن نفس مطمئنة وعن الرحمـة واللين والحب وأما انفعالات الشهوة والغرائز فهى تكون عارمة قـسوية حارة مظلمة يابسة لأنها تصدر عن نار الشهوة وازعاج الهوى وخوف الفوت وحب التجبر والسلطان والقسـوة والظلم فيكون فيها دخان الشهوات وغيم الحمق وصلابة الهوى ، فعواطف القلب تصدر عما فيه من رطوبة ولين وأما انفعالات الشهوة فيصحبها اليبوسة والكزازة والحرارة « تذهب حلاوة المحبة حرارة النفس ، ولطافة الرأفة تذهب بشاعة النفس وخشونتها ، ورطوبة المحبة تذهب يبوسة التراب » (٣) « برد الرحمة يسكن حرارة الشهوة » (٤) « وانما تلين القلوب لرطوبة الرحمة التى جاءت مع المعرفة لأن المعرفة لا ينالها العبد الا برحمة الله »(٥) .

واذا كان الترمذى فى تحليله للانفعالات الانسانية يفرق بينها فى مصادرها التى تصدر عنها ، فهو كذلك يفرق بينها فى درجاتها وشدتها، وان كانت هذه التفرقة ترجع الى نوعها ومصدرها كذلك .

فالانفعال يبدأ من النفس فيكون ظنا أو هاجسا ، فاذا عرض القلب فيكون هما ، ولكنه اذا أنفذه ودبر له فيكون عزما ، فالظن أو الهاجس فى حدود الاحساسات ، ولكن اذا أثير القلب فقد بدأ يستجيب القلب لهـذه

---

(١) كتاب المسائل المكنونة ٤٥
(٢) المرجع السابق ١٠
(٣) المرجع السابق ٣٢
(٤) كتاب نوادر الأصول ٣٢٦
(٥) المرجع السابق ٣٤٣

الاحساسات ، فاذا كانت هذه الاستجابة مجرد هم عارض لم يصبه تدبير ولا مشيئة فلا ضير فى ذلك وهو الهم دون العزم ، أما ما بعد ذلك فهو العزم وهو موضوع الحكم الأخلاقى « الظن ما تردد فى الصدر وانما يحدث من الوهم وهو هاجسة النفس ، وأيد الله تعالى المؤمن بنور التوحيد فى القلب ونور فى الصدر ، ويطوف حول القلب حجابا لذلك النور الأعظم فاذا هجست النفس بعارض أمر ونور الصدر بمكانه يضىء استقرت النفس فاطمأن القلب وحسن الظن ... واذا كانت النفس ذات شهوة غالبة فارت بدخان شهواتها فأظلمت الصدر فصار الصدر مظلما وجاءت النفس بهواجسها فاضطربت فذلك سوء ظنها بالله » (١) .

« الهم همان هم عارض لا قرار له ينفيه القلب بيقظته ونباهته وطيبه ونزاهته ونسيم روحه وذاك يعترى الأنبياء والأولياء ، ولا يكون فيه حركة فى ظاهر ولا فى باطن وانما أيد من الروح والسكينة واليقين . وهم معه مشيئة وتدبير فيصير عزما وهو عقد القلب » (٢) .

« والانفعال حين يبدأ من الشهوة أو الغرائز يكون هوى أو شهوة ، ولكنه اذا جاشت به النفس ووسوست فى الصدر فهو الغلمة حتى اذا غلبت الشهوة وغلبت على القلب فهى النهمة والغلمة جيشان النفس بشهواتها ووسواسها فى الصدر حتى يتبادى ذلك الى القلب »(٣) ، « والنهمة غلبة الشهوة وغليانها فاذا غلبت الشهوة غلبت على القلب فيصير القلب منهوما فهو أن تقهر القلب حتى تمتهنه فتستعمله بذلك فيصير سلطان الهوى والشهوة مع النفس » (٤) .

والانفعال أو الغريزة حين تستثيرهما الحواس فهى الشهوة الخفية ، ولكنها حين تثور ويهيجها الهوى فهى الشهوة الظاهرة أو الغالبة ، لأنها تغلب على الجسد كله .

(١) كتاب نوادر الأصول ٢٧٥

(٢) المرجع السابق ١٨٧ ـ ١٩٠

(٣) كتاب الفروق : المحبة والشبق ١٤٤

(٤) كتاب حقيقة الآدمية ١٨

والترمذى فى تحليله لهـــذه الانفعالات يلتفت الى شىء ثالث فيرى أن هذه الانفعالات تتغير طبيعتها ونوعها بمرورها فى مراكز الانفعالات المختلفة فى الجسد فهى فى النفس غيرها فى القلب وهى فى الشهوة غـــيرها فى النفس والقلب وهى فى الوجه غيرها فى القلب وهى حين تكون خفية غيرها حين تكون ظاهرة ، ولكل انفعال من هذه اسمه الخاص الذى يميــزه عن غيره من الأدوار التى يمر بها « فالفرح يكون فى النفس فاذا سرى الى القلب فهو سرور واذا ظهر على الوجه فهو بشر ونضرة » (١) .

ب ـ الصلات بين مراكز الادراك والقوانين التى تنظمها

٨٤ ـ هذه هى المجموعات الثلاث التى تعمل فى المعرفة الفطــرية والادراك الطبيعى وهى مجموعة الحواس ومجموعة الصدر ومجمــوعة العواطف والانفعالات . ولكل مجموعة منها خصائصها وعملها فى المعرفة ولــكن ما منزلة كل واحد منها من الأخرى وما صلتها بها ولأى قانون أو نظام تخضع هذه المجموعات وتتعاون ؟ ولأى هــذه المجموعات تــكون السيطرة على المعرفة الانسانية ؟ .

لكل مجموعة من هذه المجموعات عملها ووظيفتها ولكل جهاز فى هذه المجموعات عمله ووظيفته ويكون كل واحد منها نوعا خاصا من الاحساس أو الادراك أو الانفعال وهو يقوم بهذه الوظيفة مستقلا عن بقية المراكز الأخرى كما يقوم بوظيفته البدنية تماما وكل جهاز من هذه الأجهزة يحاول ان يغلب على الجسد ويعم جميع أجزائه بما يقوم به هو من انفعال اوادراك أو احساس ، ولكن تعوقه عن ذلك المراكز الأخرى التى تريد بدورها أن تعم أجزاء الجسد بانفعالاتها وادراكاتها فينشأ عن ذلك نوع من التنازع أو المغالبة يكون مركزها الصدر ، ففيه تلتقى كل هذه التيارات المختلفة التى ترد اليه من كل ناحية من نواحي الجسد وهناك فى الصدر مركز تصــدر عنه جميع الادراكات والانفعالات فتعم أجزاء الجسد جميعا وما يستطيع من هذه التيارات أن يغلب عليه فقد غلب على الجسد جميعا ، أما هــذا المركز فهو القلب أو الفؤاد .

القلب اذن هو مركز جميع الاحســاسات والادراكات والانفعــالات فى بدن الانسان ترد اليه هذه جميعا من أجهزة الجسم المختلفة فيصدرها الى جميع أجزاء البدن ، ولا يستطيع أى انفعال أو ادراك ان يغلب على

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٣١٥

الجسد حتى يمر خلال القلب ، ودور القلب فى ذلك هو دور آلى ترد اليه التيارات المختلفة ، فما غلب عليه منها اشاعة فى جميع أجزاء الجسد فهو بمنزلة النقطة أو العقدة التى تنتشر منها التيارات المختلفة فى أجزاء البدن أو بمنزلة الباب الذى تلجه هذه التيارات الى أعضاء البدن ،ومعنى هذا أن القلب مسيطر على الجوارح جميعا ، بيده زمامها فهو أمير عليها ولكنه بعد ذلك بمنزلة المدينة تكون لمن يغلب عليها من الفاتحين فما غلب على القلب فقد غلب على جميع أجزاء البدن ، أو لعل القلب هو مركز الحكم فى المملكة البدنية فما غلب عليه من المتغلبين فقد ضبط المملكة ، ولذلك يعتبر الترمذى الصدر ساحة الملك التى يكون فيها تدبير الأمور كما يعتبر القلب الأمير الذى يضبط الجوارح جميعا .

يرجع اذن نوع الانفعالات والادراكات والاحساسات الى المركز الذى تصدر عنه ، وترجع قيمتها وتأثيرها الى هذا المركز أيضا ، ويرجع الحكم عليها من الناحية الأخلاقية أو الناحية الابستمولوجية الى هذا المركز كذلك ، فعن مصدرها الذى تصدر عنه تكتسب سلطانها وقوتها ، كما تكتسب حكمها الاخلاقى وقيمتها فى ميدان المعرفة .

وأول هذه المراكز وأقواها سلطانا هو الشهوة ومركزها فى البطن ، أو هى الغرائز المختلفة ويتجلى تيارها وقوتها فى الهوى الذى يزعج النفس ويسعى للتغلب على القلب وهو يصعد من البطن الى الصدر بما فيه من دخان وغيم وظلمة فيطمس عين الفؤاد أو القلب فلا يرى مايدبر له ، وهذا الهوى يعتبر شرا من ناحية الحكم الأخلاقى ، وهو يعطل المعرفة ويمنع العقل كما يمنع بقية أجهزة الادراك الأخرى انفاذ تأثيرها .

والمركز الثانى الذى يلى هذا المركز فى القوة والسلطان هو مجموعة العواطف ومركزها القلب والكبد والطحال ، وهى العدو الذى تسعى الشهوة للتغلب عليه ، والقلب هنا يقوم بدوره باعتباره مركزا من مراكز العواطف بما وضع فيه فى حبته من الحب والفرح والحياة أما امارته للجوارح فتكون له عن طريق الفؤاد وسيطرته على أجزاء البدن .

وانفعالات العواطف هذه تكون خيرا من الناحية الأخلاقية وأمرا رشدا من ناحية المعرفة وهى من النور وهى باردة رطبة لتستطيع إن تتغلب على تيار الهوى الذى يكون من النار والظلمة . ويكون حارا يابسا ، واذا كانت مجموعة العواطف هذه أقل قوة وسلطانا من مجموعة الغرائز والشهوة الا أن الانفعال الذى تصدره يكتسب قوة خاصة من ناحية

نوعه وجوهره ، فالنور أقوى من النار والرطوبة والبرودة تطفىء الحرارة واليبوسة، ومن هنا تكتسب انفعالاتهاقوتها ،اما من ناحية المركز والمصدر فالغرائز والشهوات أقوى من مجموعة العواطف .

والمركز الثالث من هذه المراكز هو النفس أو هو الحواس وهو اقـل قوة من المركزين السابقين أو هو مركز تغلب عليه تارة الشهوات ويستأنس به الهوى وتارة اخرى يغلب عليه القلب ، أما الاحساسات فى ذاتهابصرف النظر عن الذى يغلب عليها فليست خيرا ولا شرا ، وليست موضـوعا للحكم الأخلاقى ، ولا تكون كذلك حتى تجوز الى القلب أو الشهوة ، امـا قوة هذه الحواس فترجع الى الروح او الى النفس ، فهى اذا انحـازت الى جانب السمو فهى ترجع الى الروح والا فهى ترجع الى النفس ، أما الدور الذى تقوم به هذه الحواس فيقتصر على كونها مقدمة لأحـد المركزين السابقين الشهوة أو العواطف .

والمركز الرابع من هذه المراكز هو الصدر أو هو مجمـوعة الادراك والعلم ، وفيه الذهن والحفظ والفهم وهذه المجموعة هى أشبه بقـوة مستقلة قائمة بذاتها فهى تستقبل المعلومات والتجارب وتحللها وتختزن بها بعد ذلك مستقلة بقية أجزاء البدن فى عملها ، ثم هى تكون بعد ذلك على استعداد لأن تمد القلب بما يحتاج اليه اذا طلب اليها ذلك ، فالقلب يلحظ الى الحفظ فيمده بما عنده اذا احتاج القلب الى ذلك ، فهى أشبه بقوة يستثيرها القلب ، أما أثرها وعملها فلا يكون على الجوارح انما هى خزائن الملك يمد يده اليها ليجهز منها جيشه حين تحزبه الأمور ، امـا الفعل فيكون للقلب والفؤاد .

ويتصل بهذه المجموعة مركز آخر مستقل له كيانه الخاص وهـو العقل ، أما دوره الذى يقوم به فهو يختلف قليلا عن دور الحفظ والذهن والفهم، ذلك أن هذه المجموعة الأخيرة لاتعمل حتى يستدعيها القلب فهى قوة استشارية لاتعدو ذلك وأما العقل فسواء استدعاه القلب أو أعرض عنه فانه يرسل شعاعه بين عينى الفؤاد ليبين الغى من الرشاد للقلب . فهو يقوم بدوره كما تقوم بقية الأجهزة بدورها لا يعوقها عن ذلك شيء الا أن تأثيرها على القلب لايكون بالغلبة عليه والاستئثار به ، ولكنه يكون بارسال الشعاع بين عينى فؤاده ، والقلب حين يتأثر بهذا العقل لايكون تأثره آليا ، كما يكون مع بقية الأجهزة الأخرى ، ولكنه يكون عن نوع من الوعى والادراك فهو يبصر هذا الشعاع فيدرك مايدعو اليه فيستـجيب له والقلب فى هذه الحالة له شخصية واعية تختلف عن شخصيته الآلية التى تتجاوب مع الأجهزة الأخرى ، وفى هذه الحالة يلتقى جانب الادراك

فى الانسان بجانب الانفعالات والاحساسات غير أن السيطرة الأولى تكون للقلب أو للبدن ، بل ان عمل العقل فى هذا ان هو الا عمل بدنى فتكون قوة تأثيره واشعاعه على قدر حرارة الرأس وقوة الطبع وسلامة البدن، وتكون ناحية الادراك والمعرفة فى الانسان ترجع الى البدن أولا وتكون ظاهرة من ظواهر الحياة البدنية للانسانية ، ومن هنا نستطيع آن نفهم السر الذى من أجله شغلت فكرة الانفعالات الانسانية والناحية السلوكية المكان الأول من الناحية النفسية بينما شغلت المعرفة والادراك المكان الثانى ذلك أن الانفعالات والعواطف والسلوك هى الصق بالناحية البدنية وادنى الى فكرة الطبيعة الانسانية من الناحية الثانية فالترمذى طبيعى تجريبى فى نظرته هذه فهو يتجافى عن المثالية اذ يعتبر البدن الانسانى مصدر الحياة النفسية للانسان .

ج) النظريات التى تقوم عليها قوانين الادراك ..

٨٥ ـ أما هـذا المنهج الذى يعتمد على المعرفة الطبيعية والفطرة البدنية فيقوم على احدى نظريتين الأولى النظرية الطبية والثانية الفلسفة الطبيعية .

يبدأ الترمذى فى تفسير نظريته فى المعرفة من الانسان أو هو يبدأ من البدن الانسانى . فالآدمية عنده فى حقيقتها وفى تعلق الأمر بالخلق انما تبدأ من البدن الانسانى والمرحلة الأولى من هذا التفسير تقوم على تشريح البدن تشريحا دقيقا فى ظاهره وباطنه ليقف على صلة أجزائه بعضها ببعض ، والمرحلة الثانية تعتمد على دراسة هذه الأجزاء دراسة دقيقة من ناحية وظيفتها البدنية ومن ناحية القوانين التى تخضع لها ومن ناحية صلتها فى وظيفتها بوظيفة الأجزاء الأخرى ،ثم تأتى بعد ذلك المرحلة الثالثة وهى دراسة الناحية النفسية للانسان على ضـوء الناحيتين السابقتين أو فى حدود الناحيتين السابقتين .

نظر الترمذى الى الناحية النفسية فى الانسان والى ناحية المعرفة والادراك على أنها ناحية بدنية محضة فعملية المعرفة فى صـورتها العقلية أو الخلقية صورة من بقية عمليات البدن الجسمية يقوم بها البدن فى صورة آلية عادية تخضع للقوانين الطبيعية البدنية التى يخضع لها الجسم الانسانى ، فكل جهاز من أجهزة الجسم له وظيفته فى المعرفة وله قانونه فى صلته بغيره ، وهو يخضع فى عمله وقوته وتوفيقه الى مقدار قوته البدنية أو الى سلامته وصحته . «فالمعدة اذا كانت صحيحة ترجى

معها النجاة»(١) . « والشهوة يستطيع الانسان أن يطفىء حرارتها بالحل واذا داوم عليه فانه يقطعها(٢) . « والفطنة والكياسة من عمل العقل الأول من أصل البنية ، والناس يتفاضلون فيهما من أصل البينة تبعا لذكاوة الفؤاد وحرارة الرأس وعن هذا العقل تكون هداية الطبع»(٣) .

والترمذى يذهب في نظريته هذه الى منتهاها فلكل جهاز من اجهزة الجسد له وظيفته البدنية ، وله بعد ذلك وظيفته النفسية التى تتصل بهذه الوظيفة ، وكل جهاز له أوعيته وشراايينه واعضاؤه التى تصله بغيره ليقوم بوظيفته البدنية وخلال هذه الأوعية والشرايين والأعضاء تكون الصلة النفسية بين الأجهزة المختلفة ، الا أن هذه الصلة تتخذ صورة من الانفعال النفسى يتخذ مركزه فى كل جهاز من الأجهزةويسرى فى اعضاء الجسد فى صورة من الشحنة العصبية او الكهربية يطلق عليها دائما لفظ (النور) اذا كانت خيرا وأمرا رشدا ولفظ (النار) اذا كانت شرا وغيا .

والترمذى دقيق الملاحظة كثير التأمل فهو يفرق بين انواع الانفعالات تفريقا دقيقا، كما يفرق بين اماكنها التى تتركز فيها فى الجسد أو التى تسرى خلالها وعلى أساس هذه التفرقة يعطى كل انفعال قيمته ، ويحدد لكل جهاز خصائصه ، ويرسم له صلته بغيره ، ثم يحاول بعد ذلكالتوفيق بينهذه الصورالنفسية وبينالصورة البدنية التىيهديه اليها علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء ، فتخرج كل بضعة من بضعات الجسد وكل عضو من أعضائه بعد هذا التوفيق ــ بمعنى نفسى جديد كأنما قد خلقت من أجله فى بدن الانسان ، وهذا المنهج التجريبى الذى يتبعه الترمذى جعله يتحرر من سلطان النظريات فجعل التجربة تأخذ مداها دون أن يخضعها لفكرة نظريته ، واذا كانت هناك نظرية تساوره فى هذا الوقت فهىفكرة الأمزجة الأربعة التى كان يقوم عليها الطب القديم بصلتها الطبية الوثيقة بمنهج الترمذى ولتفسيره بعض الانفعالات البدنية على أساسها ،فالشهوة عنده حارة يابسة والمعرفة باردة رطبة فهى تطفئها ، والكبر والعتو فيه اليبس والصلابة فتلطفه الرحمة والرأفة بما فيهما من رطوبة ولين ، وهذه الصلة انما تقودنا الى النظرية الثانية التى تقوم على الفلسفة الطبيعية.

---

(١) كتاب نوادر الأصول ١١٩

(٢) المرجع السابق ١٢٠

(٣) المرجع اسابق ٢٣

وقف الترمذى على أقوال الفلاسفة الطبيعيين فى العناصر الأربعة، ولعله وقف كذلك على تفسيرهم للكون والانسان على أساس هذه النظـرة الطبيعية ، والترمذى وان كان لايتخذ الطبيعة مبدأ لتفسير نظـريته اذ يبدأ هو من الانسان الا أن أقوال الفلاسفة الطبيعيين تحل من نفسه مكانا خاصا فيحاول أن يربط بينها وبين النظرية الطبية فى كثـير من تفسيراته غير أن هذه العناصر الأربعة تنتهى فى أغلب الأحيان الى صورة من التنويه ، فالحرارة واليبوسة فى جانب وهما يمثلان الشـهوة والرطوبة والبرودة فى جانب وهما يمثلان المعرفة ، وقد تنتهى أيضا الى صورة من التضاد ويتقدم فيها عنصر واحد على بقية العناصر الأخرى، فالتراب والنار والهواء تكون جميعها عناصر سفلى تصدر منها نواحى الشر فالنفس (ترابية) والجن (نارية) والهوى « الهواء » وتكون جميعا ضد عنصر واحد وهو الماء الذى تكون عنه الحياة ويقترن به النور وهو عنصر الخـير .

ونظرية العناصر الأربعة هذه لاتستقيم عند الترمذى اسـتقامة تامة الا أن منهجها الطبيعى يقدم للترمذى فكرة فى تفسير الفطـرة الآدمية والطبع الانسانى يجعلها مقدمة لدراسته الانسانية ويفسر بهـا اختلاف أصناف الانسان فى أخلاقهم وطبعهم ونظرتهم وهذه الفكرة هى الفطرة الآدمية الأولى « ان الله تعالى خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض فجاء بنو آدم على قدر الأرض فجاء منهم الأحمر والاسـود والأبيض ومن ذلك السهل والحزن والخبيث والطيب فالتربة الطيبـة نفوسها سهلة كريمة وليست فيها كزازة ولا يبوسة ولا شعوثة فهم أحرار كرام ولدتهم أمهاتهم أحرارا من رق النفوس وشهواتها ، والآخرون كانت الحزونة فى تربتهم فجاءت الكزازة والشعوثة والصعوبة ولدتهم أمهاتهم عبيدا قد ملكهم رق نفوسهم بشهواتها»(١) وهكذا يعود الترمذى الى الفطرة الانسانية ثانية أو الى المنهج التجريبى والى اعتبار الفرد وحدة قائمـة بذاتها لها خصائصها ومقوماتها مطرحا فكرة التحليل الى العناصر الطبيعية الأولى فالفطرة حالة جديدة لاتقبل التحليل ولها خصائصها ومقوماتها .

والمعرفة الطبيعية تعطى كل جهاز أو ملكة من أجهزة الجسد أوملكاته نصيبه ودوره فى المعرفة فهى تنشأ عن تعاون هذه الأجهزة والملـكات جميعا فى حدود القوانين التى يكشف عنها المنهج التجريبى الذى اصطنعه

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٩٦

الترمذى ولا مناص لهذه الأجهزة جميعا من التعاون فيما بينها ، ولكن المعرفة حين تخرج من حدود النظرة الطبيعية والمنهج التجريبى الى حدود الفكرة المثالية فانها تجعل ملكة بعينها مصدر المعرفة والادراك فى الآدمى وتحاول بعد ذلك أن تربط بين هذه الملكة فى الآدمى وبين مصدر المعرفة الخارجى فى الكون فتنتقل من الميدان التجريبى الى الميدان الكونى . وتتخذ هذه الأبحاث صورتها تحت اسم الروح أو العقل أو القلب هذه الملكات التى لاتقوم مستقلة عن عالم الكون اذ يعتبره الترمذى فى النوع الثانى من الحكمة أو فى بدء الحكمة الباطنة ومصدر المعرفة . فالبحث فى الروح والنفس ان هو الا بحث كونى يوضح صلتهما بمصدر الوجود والمعرفة فى الكون .

٣ ـ الروح والنفس

أ ـ طبيعة الروح والنفس :

٨٦ ـ **خلق آدم** : تبدأ فكرة الروح عند الترمذى بقصة الخلق حيث نجد النصوص الأولى التى يجمل فيها الترمذى فكرته عن الروح .

(أ) « اما بعد ، فان الله ـ عز وجل ـ خلق الآدميين لخدمته، وخلق ما سواهم سخرة لهم ، فقال فى تنزيله « هو الذى خلق لكم مافى الأرض جميعا » ، ثم قال : (وسخر لكم مافى السموات وما فى الأرض جميعا منه) . فجعل فى كل مسخر ما يحتاج اليه هؤلاء الخدم، وما يرجع نفعه اليهم ، فهم كلهم قانتون يؤدون السخرة الى هؤلاء الخدم فاظهر خلقهم من القدرة بقوله (كن) واظهر خلق هؤلاء الخدم من المحبة بيده فعجن طينته وصوره بيده . ثم جعله ذا أجزاء كل جزء منه يعمل عملا غير عمل الآخر ثم نفخ فيه من (روحه) وهو (روح الحياة) (ونفسه الطينية) فبدرت النفس فاستقرت فى الجوف . وجعل فى ظاهره يدين ذواتى أصابع .. وذلك أن العدو لما غره حتى أكل من الشجرة وجد السبيل الى معدته بتلك الأكلة التى أطاعه فيها ، فجعلت مستقرة فنتن ما فى المعدة منذ يومئذ لرجاسة العدو .. وألصق بأسفله بضعة أخرى فسماها طحالا والى جانب الأخرى سماها رئة ، ومسكن النفس فيها ومنها تتنفس النفس بحياتها التى فيها ، فتخرج الأنفاس الى الفم والمنخرين ، ثم وضع بين القلب والرئة وعاء رقيقا فيه ريح هفهافة تجرى فى مجرى الدم ، وأصل تلك الريح من باب النار مخلوقة من نار جهنم لم يصل اليها سلطان الله تعالى وغضبه فتسود كما اسودت جهنم ، بل هى نارمضيئة حفت النار بها، موضوع، فى هذه النار الفرح والزينة وسماها الشهوة .. والنفس اذا هبت تلك الريح من ذلك الوعاء لعارض ذكر شيء أحست النفس بذلك فالتهبت نار الحرارة بتلك الريح . والنفس مسكنها فى الرئة ثم هى متفشية فى جميع الجسد ، والروح مسكنه فى الرأس الى اصل الأذنين ومعلقها فى الوتين وهى متفشية فى جميع الجسد . فالروح فيه حياة . والنفس فيها حياة ، فهما يعملان فىجميع الجسد لحياتهما حتى تتحرك بالجوارح وجميع الجسد فى الظاهروالباطن بالحياتين اللتين وضعتا فيها . والروح نور فيه روح الحياة . والنفس

روح كدرة جنسها أرضية ومنها ريح الحياة) (حقيقة الآدمية ٩٩ ب) ١٠٠ (أ)

(ب) فأخرج تقويمه وتسويته (آدم) من باب الرحمة ، وأخـــــرج تركيب الصورة من باب المشيئة ثم فضله بالروح وقرنه بالنفس وجعل فيها الحياة للحراك للعبودة .. ولما صار للعبد هفوات وغفلات من نزعات العدو ونفثاته ونفخاته من أجل الشهوة المركبة فيه والهواء الهفهاف فيها لهبوب تلك الشهوات وهما سـلاح العدو وسـبيله الى الآدمى جعـل كلمـة الله العليا وهى كلمـة لا اله الا الله وهى كلمة التقوى تقيـه آفات الدنيا والآخرة (١))

(جـ) (فالروح بدء الخلق وهو ريح الرأفة ، قبض الله قبضته فخلق المكان وهو الهواء ، وخلق فى المكان العرش واللوح والقلم والنور والظلمة والمـاء والنار ، ثم افترق الروح فى الأشـياء فى « النبوة والقـرآن والوحى ») (٢) .

هذه هى قصة الخلق الأول كما توضحها نصوص الترمذى .وهذه القصة هى طرف أو جزء هام مما يعرفه الترمذى باسم علم المبدأ ، ثم هى بعد ذلك طائفة من النصوص الدقيقـة التى تحوى كثيرا من التفصيلات عن ماهية الروح وطبيعتها . ولئن كان الترمذى فى نصوصه هذه قد جمع بين الموضوعين جميعا ، فأدرج فى ثنايا عرضه لفكرته عن بدءالخلق والعالم ، تحليلا لماهية هذه المخلوقات الأولى وطبيعتها الا انه كان يقصد فى هذه النصوص قبل كل شىء الى أن يصور لنا فكرته عن بدء الخـلق او بعبارة أخرى ليوضح لنا الصلة بين هذه الأشياء الأولى ومنـزلة كل واحد منها من الآخر . فالذى يقصد اليه الترمذى فى هذا المقـام ـهو أن يصور لنا الدور الذى تقوم به الروح فى نظام الكون أو فى بدء الخلق الأول . فلنحاول أن نتبين هذه الصـلة التى تربط الروح بالنظام العـام للكون والتى تربطها بغيرها من قريناتها .

الروح أو الآدمى عند الترمذى هو محـور الكون الحـادث ومركزه الذى يدور حوله ، فالكائنات جميعا قد خلقت من أجل الآدمى ثم هى بعد ذلك مسخرة له تؤدى له السخرة . وقـد امتاز الآدمى عن بقيـة ما فى الكون الحادث ، اذ أكرمه الله فى خلقه فخلق الكائنات جميعـا من باب القدرة بقوله (كن) وخلق الآدميين من باب المحبة فسواهم بيده ،

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٣٨ .
(٢) المسائل المكنونة ٧٦ .

فمرجع الخلق جميعا الى نور القدرة والألوهية والربوبية أو الى ملك الجلال ، وأمامرجع الآدمى فهو الى نور المحبة والرحمة والرأفة أو الى ملك الجمال .

فلئن كانت الكائنات جميعا قد خلقت من قوله (كن) من باب القدرة فان الروح والآدمى قد أكرما عن ذلك فخلقامن باب الرحمة . وان ابابكر القحطبى ليشرح لنا ذلك فى شىء من الوضوح فى قوله وقد سـئل عن الروح : (لم يدخل تحت ذل كن) ، ومعناه عنده ليس الا الاحياء الحى والاحياء صفة المحى « كالتخليق والخلق صفة الخالق »(١) .

ولكن نص القحطبى هذا يضعنا عند بدء التفرقة بين الروح والجسد، فلئن كان الآدمى فى روحه وجسده ــ كما اعتبره الترمذى لم يدخل تحت ذل « كن » الا انه مازال هناك فرق فى كرامة الخلق بين الآدمى وروحه ، فالقحطبى يرى أن الروح صفة من صفات الله تعالى ، ويرى غيره مثل ذلك فيرى انها أمر من الله « قل الروح من أمر ربى » وأمره كلامه ،وكلامه ليس بمخلوق(٢) . فكيف يراها الترمذى اذن ؟ .

أخرج الله تقويم آدم وتسويته من باب الرحمة ، واخرج الصـورة من باب المحبة ، ولكن تفضيله بالروح من باب آخر ، ولكن هل يفترق هذان البابان بعضهما من ناحية القدم والحدوث كمـا يرى القحطبى ؟ ان الترمذى يرى أن الأرواح وجدت قبل الأجسام بألفى عام(٣) » ويرى كذلك أن الروح بدء الخلق وهو ريح الرأفة . قبض الله قبضـة فخلق المـكان والهواء ، وخلق فى المكان اللوح والعرش والقـلم والنور والظلمة والمـاء والنار ، ثم افترق الروح فى الأشياء فى : النبوة والقـرآن والوحى . فنسبة الروح الى الآدمى أو الى المـكان والهواء قديمة وجدت قبلهـا ، وهذا مايشرحه ابن عطاء فى وضوح اذ يقول : خلق الله الأرواح قبـل الأجساد لقوله تعالى « ولقد خلقنـاكم » يعنى الأرواح « ثم صورناكم » يعنى الأجساد(٤) أما أن تكون الروح قديمة قدما مطلقا فتكون صفة من صفات الله تعالى غير حادثة ، كما ذهب اليه القحطبى وغيره فى تفسـير

---

(١) الكلاباذى = التعرف ٤١
(٢) الكلاباذى = التعرف ٤١
(٣) أصـول = ١٦٤.
(٤) الكلاباذى : التعرف ٤٠ .

قوله تعالى « قل الروح من امر ربى » فهذا ما لا توضح لنا نصوص الترمذى فيه رأيا ، ومهما يكن من شيء فان الذى يعنينا فى هذا المقام هو ترتيب الروح والجسد والكون فى سلم الوجود . فالروح هو بدء الخلق وجدت قبل المكان والهواء وهى ريح الرأفة ثم وجدت كذلك قبل الأجساد ، والروح والجسد وجدتا كلاهما من باب غير باب « كن » .

هذا من ناحية الروح المطلق ، أما عن روح الآدمى ووجوده فيه فان نص الترمذى يذكر أن الروح نفخ فيه بعد تسويته ثم نفخ معه كذلك قرينا له النفس الطينية . ولئن كان النفخ قد تأخر عن التسوية الا أن الأرواح كانت قد وجدت قبل الأجساد ، ولكنها بدأت تحل فى هذا القالب بهذا النفخ الذى تم بعد تسوية الآدمى وتقويمه . ولقد كان هذا النفخ تفضيلا للآدمى وتشريفا له ، أما هذا الروح الفردى الذى نفخ فى آدم فقد خلق من الروح الكلى المطلق وهو « روح الحياة » وهو روح الله تعالى ثم نفخ فيه من روحه وهو « روح الحياة » .

اما النفس فلئن كانت قد نفخت فى آدم فى نفس الوقت الذى نفخت فيه الروح اذ كانت قرينة لها فى حلولها فى قالب الآدمية الا انها لم تكن قرينة الروح قبل ذلك فالأرواح هى نفخة من روح الله وهو « روح الحياة » . أما النفس فهى طينية وهى ريح كدرة جنسها أرضية وهى ريح الحياة ، فالروح وهى بدء الخلق هى ريح الرأفة التى خلق منها المكان والهواء والنور والظلمة والماء والنار وهى التى خلق منها كذلك الأرض والتراب على درجات كثيرة بعد ذلك ، فهذه النفس الأرضية الكدرة التى هى ريح الحياة قد خلقت بعد مراحل كثيرة من الروح وهى روح الحياة ، فالروح قد وجدت اذن قبل النفس وان كانت قد قرنت معها فى الآدمى .

ولكن لم قرنت الروح بالنفس فى الآدمى ؟ ان الآدمى فضل بالروح ، ولكنه قرنت معها النفس وجعل فيها الحياة للحراك والعبودة فالحياة فى الروح والنفس جميعا ، ولكن هل تقوم كل واحدة منهما بما تقوم به الأخرى فى جميع مظاهر الحياة . ان الروح مفضلة وهى نورانية فهى تقوم بجميع المظاهر العليا للحياة وأن النفس طينية أرضية كدرة فهى تقوم بمظاهر الحياة الأخرى التى انحطت عن أن ترتفع الى درجة المظاهر العليا ، ولقد عرض بعض الصوفية لهذا ففصله فى

وضوح حيث يتكلم عن الروح فيقول هو روح نسيم طيب يكون به الحياة والنفس ريح حارة تكون لها الحركات والسكنات والشهوات(١)

ولكن اين يكون مكان النفس من الروح فى الجسد ؟ ان النفس بدرت فاستقرت فى الجوف حيث قدر لها أن تجاوز قرينا جديدا هو الشيطان الذى وجد السبيل الى معدة الآدمى بهذه الأكلة التى اطاعه فيها اذ غره فأكل من الشجرة المحرمة ، ولكن هل بدأت النفس ففسدت بهذا الجوار وقد كانت صالحة قبل ذلك أو انها كانت فاسدة فجاورها الشيطان حيث كان يجب ان يستقر حين وجد السبيل الى المعدة .

ان النفس خلقت من موطىء أقدام اللعين ابليس ، فأصابها ما اصابها من رجاسة ونجاسة ، لذلك فاذا نسبنا هذا الشر وهذه الرجاسة والنجاسة الى مصدرها وجدناها ترجع الى هذا اللعين ابليس الذى وجد قبل ان توجد النفس والذى خلق قبل أن يخلق آدم .

ولكن هل وجد الشيطان قبل أن توجد الروح ؟ ان الروح هى بدء الخلق وهى نورانية مضيئة ظاهرة والشيطان حادث بعد ذلك وهو كدر نجس والروح من روح الحياة وهى من ريح الرأفة ، أما الشيطان فلعله من غير ذلك ، فان النور قد خلق من ملك الجمال والبهجة ، اما النار فقد خلقت من النور وقد كانت مضيئة مشرقة ، ولكنها اسودت من غضب الله حين خرج الغضب من ملك القدرة والسلطان فأصبحت مظلمة محرقة وهكذا خلق منها الشيطان .

هذه هى قصة الخلق الأول فيها تفصيل نسبة الموجودات الأولى الى مصدر الوجود الأول ولنحاول الآن أن نتبين شيئا عن طبيعة هذه الموجودات .

٨٧ ـ **الروح والمادة :** ماهى الروح ، هل هى خلق مستقل يقوم بنفسه او هى معنى يقوم بالأجساد يفتقر فى وجوده اليها ؟ أو بعبارة أخرى هل تستغنى الروح عن المادة أو تفتقر اليها ؟

ان لكل ذى جسم لطافة كما يرى الترمذى(٢) وهذه العبارة العامة التى يطلقها الترمذى يفسرها لنا أبو عبد الله النباجى اذ يقول :

---

(١) الكلاباذى = التعرف ٤١

(٢) اصول ٢٧٦

« الروح جسم يلطف عن الحس ويكبر عن اللمس ولا يعبر عنه بأكثر من موجود »(١) . ويزيد بعض الصوفية في ايضاح ذلك فيقول : « ان الروح لطيف قائم في كثيف » (٢) فاذا أضفنا هذه التفسيرات الى ماذهب اليه الجمهور في أمر الروح من أنه معنى يحيا به الجسد امكننا ان نلقى بعض الضوء على عبارة الترمذى .

فالآدمى عند الترمذى يتركب من شيئين : من قالب كثيف هو الجسد ، ومن معنى لطيف هو الروح ، ولكن هل يطرد ذلك فيجميع الأجساد ؟ ان ظاهر عبارة الترمذى ينص على ذلك ، ولكن مانراه من نصوص الترمذى الأخرى يقصر ذلك على كل ذى حياة . فالانسان والملائكة والجن لها في قالبها روح لطيف والحيوان والشجر والدواب لها في قالبها شيء أكثر لطافة من الجسم الخارجى هو النفس : وهو ريح الحياة ، والروح أو روح الحياة والنفس أو ريح الحياة ، جميعها من مصدر لطيف هو ماء الحياة ، أما سائر أجسام الجماد فلا نرى له عنها مايدل على أن فيها حياة أو روحا .

ولئن كانت النفس قد اشتركت مع الروح في أمر اللطافة بالنسبة للقوالب اى بالنسبة للأجساد والمادة فان الروح تمتاز عن النفس بدرجة لطافتها ورقتها ، والروح بدورها ان كانت لطيفة رقيقة بالنسبة للجسد فهى أقل لطافة ورقة بالنسبة لشيء آخر . ذلك أن الروح نفسها لها رقة ولطافة ، ولم لا وهى جسم كذلك لأنها موجودة ولأن كل موجود جسم ، فهى اذن لها لطافة ورقة ، كما أن للجسم لطافة ورقة ، ولئن كانت لطافة الجسم هى الروح فان لطافة الروح شيء آخر ذلك هو بصر العين (٣) وليست للروح لطافة فقط بل لها نور كذلك ونور الروح هو نور العقل ، وكما أن لكل نور بصرا (٤) فان لكل من العقل والتوحيد والولاية والنبوة والرسالة والقيادة والسيادة بصرا(٥) .

للروح لطافة اذن ولها كذلك بصر كما أن لها نورا ، فما الفرق بين لطافة الروح وبصرها ونورها ؟ ان الترمذى لايقدم لنا فى ذلك شيئا

---

(١) الكلاباذى : التعرف ٤٠ . (٢) الكلاباذى : التعرف ٤١ .
(٣) أصول ٢٧٧ . (٤) أصول ٢٧٦ . (٥) أصول ٢٧٧ .

صريحا ، ولكن نصوصه التى بين أيدينا قد تستطيع أن تدلنا على شيء فى نسبة هذه الأمور بعضها الى بعض فلكل جسم لطافة أو لكل قالب روح فالرقيق اللطيف هو صفة للتمييز بين كل ماهو جسم وما هو حياة ، فاللطافة أو الرقة هى صفة للحياة اذن أو هى صفة لما تقوم الحياة به من روح الحياة أو ريح الحياة ، وان كانت هذه الحياة أو هذه اللطافة على درجات فيما بينها بعد ذلك فكل حياة أو لطافة تحتوى على حياة أعمق منها أو لطافة ارق منها وأقرب صلة بمصدر الحياة الأولى « ماء الحياة » أو « روح الحياة » أو « ريح الرأفة » ، واما النور فهو للروح وهذا النور هو العقل . فالنور لايكون اذن الا لكل لطيف أو فى كل حياة والنور اذا كان العقل فهو المعرفة اذن ، وهنا تمتزج الحياة أو الحكمة التى هى اللطف والرقة بالمعرفة التى هى « نور » وهذا النور بدوره له بصر ، كما أن لطافة الروح أو الحياة بصر ، ولكن بصر النور هو ادراك آخر ، هو ادراك عقلى أو هو المعرفة والحكمة والالهام والوحى ، فاللطافة والنور والبصر هذه اذن مقومات الروح وخصائصها تأخذ من كل منها بدرجات متفاوتة على نسب متفاوتة من كل نوع على حسب حظ ما تحل فيه من الحياة والحركة او الادراك والارادة ، ثم هى تتدرج بعد ذلك من كائنات لاتحوى روحا هى الجمادات ، الى كائنات تحوى نفوسا فقط تقوم بريح الحياة وهى الدواب ، الى الآدميين بما تقوم به أرواحهم من الحركة والمعرفة ، الى كائنات أخرى روحية هى الوحى والنبوة والرسالة ، لا تقوم الا باكبر حظ من الحياة والمعرفة ، وهكذا تفترق الروح فى الأشياء على مقدار حظها من الروحية التى هى اللطف والرقة والنور والبصر أو هى الحركة والمعرفة والصلة بالمصدر الأول أو الخلود .

ان الموجودات عند الترمذى تتسلسل فى قيامها بنفسها على هذا النحو من التسلسل الروحى فكل جسم له لطافة أو روح وكل روح لها لطافة اخرى وكل نور له بصر وهكذا فترجع هذه الظواهر الكثيرة المتعددة المفتقرة الى غيرها الى اصل أو الى جوهر واحد على أساس من التدرج يبدأ فى التخلص من المادة بما فيها من صفات الجماد عن الكثافة والظلمة والافتقار الى الغير والإنفعال ويسير نحو الحياة والحركة والمعرفة والارادة واللطافة والنور والقيام بالذات والتأثير وهكذا كان فى طى كل ظاهرة مادية ظاهرة أخرى روحية تعتمد عليها وتقوم بها . فالطفل فى بطن امه حى وان لم يكن قد كتب له من العمر شيء لأن الحياة الحقة تسبق العمر أو حياة الظواهر ، وهو كذلك فى

الصلب حياة وان كان لم يعط العمر بعد[1] وهكذا ترجع الارواح بما فيها من مظاهر الحياة الحقة الى آلاف من السنوات قبل أن تصور الأجساد، ثم هى تبقى بعد ذلك بعد أن تبلى الأجسام فتبقى مستقلة عنها بعضها تحت العرش وبعضها فى برزخ بين السموات والأرض وبعضها يطير فى الجنان[2] .

واذا كانت الروح قد تميزت عن المادة واستقلت عنها فى وجودها سواء فى بدء الخلق أو بعد فناء الأجساد فانها تميزت عنها تميزا بينا فى شىء آخر ، ذلك أنه على قدر ما بالمادة من اختلاف الظواهر وكثرتها فان الروح ترجع الى جوهر واحد أصيل متفق وهذه الأرواح الكثيرة التى تفرقت فى الانسان وفى الكائنات الروحية يؤلف بينها ما احتفظت به من الروح ، فان القلوب اذا تطهرت وصارت الى محل القربة نالت الروح فاحتفظت منه والف بينهما .

ولكن ما صلة هذه الروح بالمصدر الاول أو الى أى حد نمضى فى هذا التسلسل الروحى نبحث عن لطافة ورقة لكل جسم وعن بصر لكل نور أو كيف تتصل هذه الظواهر المتعددة بالمصدر الأول للطافة والرقة والبصر والنور .

ان الترمذى قد فصل ذلك الى حد ما فى نص سابق ، ولكنه يزيده هنا وضوحا بقوله « ومن جماله بدت الرحمة وظهر الفضل والعطف حتى اهتزت الجنان وتوردت واستنارت بنوره فهى بيضاء نورانية مشحونة برحمته وروحه[3] » أما روحه هذا الذى شحنت به هذه الموجودات الروحية فيشرحه شرحا واضحا اذ يقول « روح الله بدء الأشياء وأول الخلق وأول كل شىء حى فكل من يتنفس فانما يتنفس بذلك الروح لأنه أصل الخلق[4] » .

هذا هو مصدر الخلق أو بعبارة أخرى مصدر الجانب الروحى فى الوجود قد فاض عن الله . أما الظواهر المادية بما فيها من كثرة وكثافة وظلمة فقد فاضت عن هذا الجانب الروحى فيض الأسوأ عن الأدنى فى

---

(١) أصــول ٣٢٤

(٢) أصــول ٢١٣

(٣) أصــول ٩٨

(٤) كتاب المسائل ٢٠ .

درجات بعيدة متراخية وان كان لها أصل من درجات الخلق العليا اذ فاضت الظلمة عن النور حين بدت من غضب الله « فمن الملك بدأ الغضب فأسعرت فأسجرت النار واسودت من الغضب فهى سوداء مظلمةمشحونة بغضبه(١) . وكان منها المادة المظلمة الكثيفة .

ولكن هل نستطيع أن نقول : ان كلا من الروح والمادة قد فاض عن الله ، أما الروح فمن ملك الجمال والرحمة والرأفة ، واما المادة فمن ملك الجلال والسلطان والهيبة . قد نستطيع أن نذهب الى ذلك ، ولكن قد نكلف الترمذى ما لا يحسن قبوله لديه ، وعلى كل فقد يتضح لنا الكثير خلال الأبحاث المقبلة عن طبيعة الروح .

٨٨ ـ **طبيعة الروح** : « الروح شيء لطيف طاهر طيب ملكوتى تمكن للانسان فى لحم ودم وأمر بالقرار فيه فاستقر(٢) » هكذا يعرف الترمذى الروح ولكن ما هو هذا الشيء وما هى هيئته ؟ وما خصائصه بعد ذلك ؟ .

« الروح بدء الخلق وهو ريح الرأفة(٣) » وهى كذلك « روح الله الذى هو بدء الأشياء وأول الخلق واول كل شيء حى والذى به يتنفس كل من يتنفس(٤) » فالروح ريح وهى ريح لطيفة خفيفة سماوية(٥) هى ريح الرأفة التى خلق منها المكان والهواء ثم خلق منها بعد ذلك الماء والنار(٦) والنور والظلمة . ولكن اذا كانت الروح ريحا هى ريح الرأفة خلق منها بعد ذلك الهواء فهل هذا الهواء المخلوق يختلف كثيرا عن هذه الريح الأولى ؟ ان الاجابة على هذا السؤال تحتاج الى أن نقرن به سؤالا آخر شبيها به نضعهما معا للاجابة .

يقول الترمذى : « ان الروح يأمر بالطاعة وذلك لأن حياته اكثر وأقوى لأن أصله من روح الحيوان ـ أى الحياة فى أكمل صورها ـ الذى ماء الحيوان فيه الذى اذا شرب منه أهل الجنة بباب الجنة لم يموتوا وقال تعالى فى تنزيله :

---

(١) اصول ٩٨ . (٢) أصول ١٥٢ . (٣) المسائل المكنونة ٧٦
(٤) المسائل ٢٠ . (٥) أصول ١٦٤ . (٦) المسائل ٧٦ .

« وان الدار الآخرة لهى الحيوان » فها هنا حياة وفى الدار الآخرة حيوان ، فهذه الحياة التى فى الروح قليلة والماء الذى فى الجنة والنهر الذى بباب الجنة لاغتسال أهل الجنة يوم يدخلونها كله من ماء الحيوان ، والماء الذى تحت العرش ماء راكد على مقدار أرزاق العباد وهو من ماء الحيوان ، وذلك قوله تعالى : « وجعلنا من الماء كل شيء حى[1] » ، فالروح كما يفهم من هذا النص أصلها من روح الحيوان الذى هو ماء الحيوان فهل يختلف هذا الماء كذلك عن الماء الذى خلق بعد ذلك من هذه القبضة التى قبضها الله من ريح الرأفة ؟

ان الريح التى منها الروح هى ريح غير هذا الهواء الذى خلق بعد ذلك . وان الماء الذى هو أصل الروح هو غير الماء الذى خلق بعد ذلك من هذه القبضة التى قبضها الله فخلق منها الهواء والمكان والماء والنار والنور والظلمة ، ولكن ما هو أصل الروح اذن ؟ هل هو ريح الرأفة هذا أو هو ماء الحيوان ؟ أو بعبارة أخرى هل هو ريح أو ماء ؟

ان النص الأول للترمذى يختلف عن النص الثانى فى تحديد ماهية الروح ، ولكن كل منهما يختلف عن الآخر كذلك فى تفسير الظواهر التى يعرض لها ، فبينما يحاول النص الأول تفسير ظواهر الحياة فى عناصر الوجود الأولى : المكان والهواء ــ الوحى ــ النبوة ــ الرسالة ــ الماء ــ النار ــ النور ــ الظلمة . نجد أن النص الثانى يحاول تفسير ظواهر الحياة فى الحركة فحسب : فى الانسان والحيوان والنبات والنفس » . وينزل الله على أهل القبور قبل نفخة الصور من ماء الحيوان حتى تنبت أجسادهم وتحيا ، ثم يبعث الأرواح وهم فى قبورهم يتحركون قال له قائل : وكيف يتحركون بلا روح ؟ قال بالحياة التى نالتهم من ذلك الماء ويتحركون كما تحركت الأرض بماء الحياة» .

فالروح التى يتكلم عنها الترمذى فى النص الأول التى هى بمعنى العنصر الأول الحق هى غير تلك التى يتكلم عنها فى النص الثانى التى هى الحياة « قال له قائل وكيف يتحركون بلا روح قال بالحياة التى نالتهم من ذلك الماء » فالروح الأولى هى العنصر الأول والروح الثانية هى الحياة ، ولكن ما صلة كل روح منهما بالأخرى ؟

---

(1) أصول ٣٦٢

ان الترمذى يجمع بين الروحين فهو اصل الحياة ، ولكن هل يكون أحدهما أصلا للآخر ، ان الاجابة على هذا السؤال هى أن تكون ريح الرافة التى هى أصل الخلق وبدؤه أصلا كذلك لماء الحيوان الذى هو أصل الحياة فتكون الروح الأبدية الخالدة أو العنصر الأول اصلا للروح المتحركة أو الحياة ، هذه هى الاجابة التى توافق الامتداد الطبيعى لعناصر المذهب ، ولكن لعل الترمذى يقف دون ذلك ، فيريد ان يجمع بين الروحين أو بين هذين العنصرين على نحو ماقرنت بينهما التوراة « وكانت روح الله ترفرف فوق الغمر » .

ولكن اذا كانت هناك فى الوجود عناصر هى قوام الظواهر الأساسية فى الكون وهى الهواء « الذى منه ريح الرافة » والماء الذى منه « ماء الحياة أو الحيوان » فما منزلة العناصر الأخرى ؟ ان العناصر الأخرى الباقية التى هى النار والظلمة قد خلقت بعد ذلك من هذه العناصر الأولى ، فهى أدنى منها منزلة وابعد عن مصدر الخلق الأول ، ولكن هل ريح الرافة هو الهواء وهل ماء الحياة هو الماء . ان الهواء والماء والنور قد خلقت كذلك ضمن العناصر المخلوقة من القبضة مع التراب والنار والظلمة . فما هذه الريح وما هذا الماء اذن ؟ .

أما الريح فهو خفيف لطيف . اذ ان الروح خفيفة لطيفة سماوية(١) وأما الماء فهو بارد اذ أن الروح باردة والنفس حارة(٢) ، والخفة واللطف والبرودة هى خصائص من خصائص الروح أو هى خصائص سماوية طيبة طاهرة ملكوتية نورانية وهى تفضل الخصائص الأخرى التى تنسب الى النفس أو الجسم وهى الحرارة والكثافة والظلمة والترابية او الأرضية .

ان التضاد فى ماهية العناصر الأولى هذا التضاد الذى من شأنه ان يفضل نوعا منها على الآخر « الهواء والماء على التراب والنار » وان التضاد فى خصائص هذه العناصر كذلك الذى يذهب الى تفضيل خصائص العناصر المفضلة على خصائص العناصر الأخرى « البرودة والرطوبة على اليبوسة والحرارة » كل هذا من شأنه ان يضع الجانب المفضل من الوجود «الروح» فى صف النوع الأول ، وأن يضع الجانب

---

(١) اصول ١١٤ . (٢) اصول ٣٢٠

الآخر « المـادة » فى جانب النوع الثانى ، وأن يسبغ على الجانب الأول «الروح» خصائص النوع الأول«البرودة والرطوبة»كما يسبغ على الجانب الثانى«المادة» خصائص النوع الثانى «اليبوسة والحرارة» وانكان مازال هناك فرق بين ريح الروح وماء الحياة وبين الهواء والمـاء الذى خلق من قبضة الرأفة ، فذلك هو نسبة الروح الى السـماوية والملـكوتية أو النورانية ونسبة المـادة الى الترابية والأرضية والظلمة .

ولـكن ماهذا النور الذى ينسب الى النور الذى ينسـب الى الروح ؟ ان العقل هو نور الروح وان البصر هو قرين ذلك النور اذ أن لـكل نور بصرا ، فالمعرفة اذن هى أولى صفات هذا النور وهى هـذه الصفة التى تنسب الى الروح وينسب ضدها وهو الظلمة الى الجانب الآخر من الوجود وهو المـادة ، فهـذا الجانب المضىء النورانى هو الجانب العاقل المدرك ، وأما الجانب الآخر فهو الجانب الذى تجرد عن المعرفة والادراك .

الروح اذن مجموعة من الخصائص أو طائفة من العناصر ، مجموعة من المعرفة والحياة والسرمدية وطائفة من النور والمـاء والهواء ، وهى تتفاوت فى تفرقها فى الأشياء وفى نوعها على حسب حظها من هـذه العناصر أو الخصائص ، فمنها مايقتصر على الحياة فقط ، وما يقتصر على الحياة والمعرفة فحسب ، ومنها مايجمـع بين الحيـاة والمعرفة والسرمدية ، ولـكنها جميعا روح ترجع الى الجانب الأعلى من الوجود الذى يفيض عنه الجانب الأسفل الذى هـو المـادة والنفس ، والذى يتحور قليلا قليلا من خصائص المعرفة والحياة والسرمدية ، كما يتجرد من عناصر النور والمـاء والهواء بل يمعن فى ضد ذلك فى عناصر الظلمة والتراب والنار .

ولـكن اذا كانت هذه هى طبيعة الروح وخصائصها فأين موقعهـا من المـكان ؟ ان الروح سماوى علوى ملـكوتى فهى لاتنزل من الانسان الا أعلى الأماكن ، فهى فى الرأس حيث يكون معدنها ، ثم هى متفشية بعد ذلك فى بقية الجسد ، أما النفس فهى أرضية ثقيلة كدرة ، فقـد بدرت الى الجوف من آدم فاستقرت فيه — الأولى شأنها العلو والثانيـة طبيعتها الانحطاط . « الروح من عند الله وهى شىء لطيف طاهـر طيب ملكوتى تمكن للانسان فى لحم ودم وأمر بالقرار فيه فاستقر ... ويقال

ان الروح فى الرأس ثم هو بعد كالسربال فى الجسد(١) » وانما صار هكذا لأن الروح مسكنها فى الرأس ثم هى متفشية فى جميع الجسد والنفس مسكنها فى البطن ثم هى متفشية فى جميع الجسد وفى كل واحدة منهما حياة بها يستعمل الجسد بالحركات فالروح سماوى والنفس أرضية والروح عادتها الطاعة والنفس عادتها الشهوات(٢) » « والروح سلطانه فى الرأس ثم هو متفش فى جميع الجسد(٣) » ومسكن الروح فى الرأس ومسكن النفس فى الجوف(٤) ثم هى كذلك خفيفة سماوية علوية ملكوتية .

واذا كانت هذه هى طبيعة الروح وخصائصها وموقفها من المكان فما فعلها اذن ، وما وجهتها ، وما هو النظام الذى يدفعها فى سيرها ؟ ان الروح تدفعها المحبة وتؤلف بين عناصرها ، وهذه المحبة تتمثل فى ظاهرتين :

الأولى هى التآلف والتجمع بعد الافتراق أو بمعنى آخر الاتجاه نحو الوحدة الروحية « فان المؤمن اذا رأى المؤمن اهتش الى ذلك روحه وتنسم قبله روح ما وجد من آثار مولاه فيطمئن ويبشر بذلك(٥) » وان الولى ليجمعه الله اليه ويؤنسه بكلامه ويأذن لأرواح الأنبياء فى الاكتفاء معه(٦) » .

وأما الثانية : فهى الارتقاء من الأسفل الى الأعلى أو الاتجاه نحو الأصل السماوى « فان النور اذا دخل القلب تتخلص الروح من أسر النفس الى طبعه السماوى (٧) » ، «فالروح سماوى وتخلص من أسرها اذا انفتح القلب واستنار الصدر وانشرح من فتحة القلب هذه ففى هذه الحالة تخلص الروح وتذل النفس (٨) » «والروح خفيفة سماوية وانما ثقلت اذا اشتملت النفس عليها بظلمة شهواتها واذا ريضت النفس وتخلص الروح

---

(١) اصول ١٥٢
(٢) اصول ٢١٠
(٣) اصول ٢٤٠
(٤) الفروق ومنع الترادف ٧٥ .
(٥) اصول ٢٤٥
(٦) اصول ١١٨.
(٧) اصول ١١٢
(٨) اصول ٢١٤

منها وصفا من كدورتها عادت الى خفتها وطهارتها وكان لها شأن لا يؤمن به الا كل مؤمن قلبه بالله مطمئن» (١) ٠

هذه هي وجهة الروح اذ يسيرها الشوق أو المحبة ، وجهتها نحو الروح الكلى الأول لتأتلف معه ولتخلص من هذا العالم السفلى أو من المادة ، ولكن اذا كانت وجهة الروح فى هذه الدنيا هى العودة الى ما كانت عليه فى بدء الخلق فى الروح الكلى فكيف ولم تفرقت فى الظواهر وثقلت حتى اشتملت عليها النفس بكدورتها وأرضيتها وانحطاطها ٠ ان الخلق الأول من شأنه افاضة الروح وافتراقها فى الأشياء وان المحبة أو وجهة الروح من شأنها عودتها وائتلافها مع الروح الكلى ، ولكن لم كان الخلق الأول ، وكيف كان ؟ ولم فاضت النفس عن الروح أو لم فاض الأسفل عن الأعلى وكيف فاض ؟ ولم فاض التراب والنار والظلمة عن الهواء والماء والنور ؟ لنحاول أن نبين شيئا عن خصائص هذه المخلوقات السفلى فى النفس والشيطان ٠

٨٩ ــ **النفس** : والنفس أرضى شهوانى ٠ ميال الى شهوة عقب شهوة ومنية على أثر منية ، لا تهدأ ولا تستقر ، فأعمالها مختلفة لا يشبه بعضها بعضا مرة عبودة ، ومرة ربوبية ، ومرة استسلام ، ومرة تملك ، ومرة عجز ، ومرة اقتدار ، فاذا ريضت النفس ذللت وأدبت وانقادت(٢)» هذه هى طبيعة النفس وصفتها عند الترمذى ، يرى أنها أرضية ترابية(٣) خلقت من تراب جميع الأرض ، واذا كانت الروح سماوية لطيفة خلقت من الهواء ، فان النفس أرضية كدرة خلقت من التراب ، واذا كانت الروح قد خلقت كذلك من هذا العنصر الرقيق اللين اللطيف وهو الماء (ماء الحياة أو الحيوان) فان النفس قد خلقت من ذلك العنصر المقابل لهذا العنصر الا وهو النار « فالنفس تتنفس فاذا تنفست خرج لهبانها الى الحلق مع نفخها فمن كظمها وبردها فرجعت القهقرى وامتلأ جوفه حرارة وحرقة استوجب من الله ثوابا جزيلا(٤) ، والنفس اذا هبت تلك الريح من ذلك الوعاء لعارض ذكر شىء أحست النفس بذلك فالتهبت نار الحرارة بتلك الريح(٥)

---

(١) أصول ١٦٤ — (٢) أصول ٢٠١

(٣) الفروق ٨٢ب — (٤) الفروق ٨١

(٥) حقيقة الادمية ٩٦ ب

فالنفس اذن أرضية قد خلقت من التراب والنار معا ، كما أن الروح سماوية قد خلقت من الهواء والماء معا ، ولكن اذا كان الهواء أو ريح الرأفة أصلا في خلق الروح قد نشأ عنه بعد ذلك الماء فأي العنصرين هو الأصل في النفس .

ان العنصر الأصلي في النفس هو العنصر الترابي اذ أنها خلقت من تراب جميع الأرض من موقع مواطيء اللعين ابليس(١) ، ثم هي بعد ذلك كدرة كثيفة . والكثافة والكدورة هي في التـــــراب ذلك العنصر الذي يقابل العنصر الآخر اللطيف الرقيق الخفيف الذي خلقت منه الروح ألا وهو الهواء .

ولكن الروح عند الترمذي جسم نوراني والجسم النوراني وان يكن لطيفا رقيقا خفيفا فانه يكون كذلك رطبا باردا ، لأن النور من الرحمــة والرحمة باردة ولأن النور يلج القلب فيرطب ويلين برطوبته ولينته(٢) . فالنور عند الترمذي له صفتان : اللطف والرطوبة نهما من صفات الروح اذن ، واذا كانت النفس نقيضـــة الروح فاذا كان عنصرها الأول هو التراب فقد توافرت فيه الكدورة التي تقابل ما في النور من لطف ، ولكن هل توافرت فيه الحرارة التي تقـــابل الرطوبة ؟ ليكن للنفس اذن بعض خصائص الحـــرارة ، ولتكن من نار كذلك ولـــكن ليكن ذلك العنصر في الدرجة الثانية من عناصر النفس ، وليكن العنصر الأول اذن هو التراب ، كما أن العنصر الأول في الروح هو الهواء (ريح الحياة) .

تم اذن التقابل بين الروح والنفس في أصل كل منهما ، وليتم نظير هذا التقابل في خصائص كل منهما وفي طبيعته ، فالروح سماوي فلتكن النفس أرضية . والروح نورانية صافية فلتكن النفس اذن كدرة مظلمة . والروح باردة لطيفة فلتكن النفس حارة كثيفة ، ولكن الى أي حد يذهب هذا التضاد والتقابل بين الروح والنفس ؟ والى أي حد يكون بينهما من الاتفاق والاطراد ؟

ان الروح والنفس تفترقان كل الافتراق وتتباينان كل التباين اذا ما ذهبنا في مقارنتهما من جهـــة ، ولكننا اذا ما ذهبنا في هذه المقـــارنة من الجهة المضادة فانهما يأخذان في التقارب والتآلف حتى ينتهيا الى نقطـــة يلتقيان عندها .

---

(١) غور الأمور ١١٣ ب

(٢) أصــــول ٢٠١

ان الروح فى طبيعتها الأولى حياة والنفس فى طبيعتها الاولى حيـــاة كذلك ، وكل منهما تكون به الحياة فالروح هى روح الحيـاة والنفس هى ريح الحياة ، ولكن ما هذه الحيـاة التى يتفقان فيها وما طبيعتها ؟ « وكل شيء يتحرك انما يتحرك بالحياة فالروح أوفر الأشياء حظا من هذه الحيـاة لأنه خرج من روح الحيـاة الأصلى . ثم نجد بعد ذلك أن أوفر الأشـياء حظا من الحياة بعد الروح هو النفس فالنفوس لجميع الدواب والبهـائم والطيور ، وفضـــل الآدمى بالروح للخدمة لأنه خادم ربه وسائر الخلق سخرة للآدمى ، فالروح بما فيه من الحياة يدعو القلب الى الطاعة والنفس بما فيها من الحياة تدعو الى الشهوات والأفراح»(١) .

فالروح والنفس يتفقان اذن فى نوع هذه الحياة التى يشتركان فيها، ولـكن الروح من أصل هذه الحيـاة ، أما النفس فهى تأتى فى مرحـلة متراخيـة بعد ذلك ، ولكن معنى هذا أن الروح والنفس لا يختلفان فى نوع الحياة التى يشتركان فيها ، وانما يختلفان فى حظ كل منهما ودرجته من هذه الحياة ، فالروح ان صح هذا التعبير نفس مركزة والنفس انصح هذا التعبير كذلك روح سفلى .

ان الترمذى يقصر الروح على الآدمى على حين يجعل النفس شائعة بين الدواب والبهائم والطيور ، وهو كذلك يفضل الآدمى بالروح ،ويجرد الدواب والبهائم والطيور منها ، فالروح تختلف اذن عن النفس فى شيء آخر غير ذلك الذى تتفق فيـه من ظواهر الحيـاة والحركة ، نعم ان الروح تختلف عن النفس بما يختلف به الآدمى عن الدواب والبهائم والطيور ، فهى تختلف اذن عن النفس بما فيهـا من العقل والادراك ، وهى كذلك تختلف عن النفس لأنها أقرب الى مصدر الحياة منها ، فهى تختلف اذن عنها فى صلتها بالمصـــدر الأول أو فى طبيعتها الأزلية والأبدية أو فى عنصر الخلود .

للروح اذن ثلاثة مظاهر هى : الخلود والمعرفة والحياة تشترك النفس معها فى ظاهرة واحدة هى الحياة فقط بينما تنفرد الروح بالظـــاهرتين الباقيتـــين ، ولكن هل يكون سر هذا الاختلاف اختـلافا فى طبيعة كل منهما ؟ كلا فان الروح والنفس ينتهيان آخر الأمر الى طبيعة واحـــدة فقد فاضت النفس عن الروح فيض الأسوأ على الأعلى ، فأخذت منظواهر الروح بهذا الحظ اليسير من الحياة دون المعرفة والخلود « فالنفس قـــد فاضت عن الروح فيض الأسوأ على الأعلى وهى تريد أن تأسر القلب الذى

---

(١) أصـــول ٣٦٢

هو وسيلة الخلاص»(١) ... وهكذا فاض الأسوأ على الأعلى كما فاضت المادة عن الروح أو كما فاض التراب والنار عن الماء والهواء ، ولكن كيف يحدث هذا التباين والاختلاف تبعا لدرجات هذا الفيض ؟

ان النفس كلما بعدت عن الروح اشتد بينهما الخلاف فالنفس تكون أقل نصيبا من الحياة بينما تكون الروح أوفر نصيبا ، ولكن فى أى نوع من هذه الحياة يكون الاختلاف ؟ ان الحياة بمعنى الحركة لا يختلف حظ النفس منها فلا تكون هناك حركة بدون نفس أو بمقدار يسير من النفس فأقل الحيوانات وأدناها له نفس ونفس كاملة ولكن يكون الاختلاف فى شىء آخر . وذلك هو الخلود والمعرفة .

ان الروح تكون على صلة بالروح الكلى أو هى تسعى للاتحاد به والائتلاف معه والعودة اليه والخلوص من التفرق فى الأشياء ، وهكذا الروح الكلى هو سر الخلود والمعرفة ، ولكن هل تسير النفس فى عين الطريق الذى تتجه فيه الروح ؟ ان النفس تسير فى الطريق المضاد فهى تنأى عن الروح الكلى وهى تتفرق فى الأشياء فهى تبعد لذلك عن سر الخلود والمعرفة أو عن الروح الكلى .

تتجه النفس اذن نحو التفرق فى الأشياء كما أن الروح تتجه نحو الخلاص من الأشياء أو نحو الروح الكلى واذا كانت المحبة هى هذه القوة التى تدفع الروح لأن تنأى عن هذا الروح الكلى وتتفرق فى الأشياء أو الأجسام ، أما هذه القوة فهى الحرص وانما تتفرق فى الأجسام طلبا للشهوة وجريا وراءها ، وهنا تفترق الروح عن النفس فالروح فيها المحبة التى توجهها نحو الروح الكلى بما فى ذلك من الطاعة ، والنفس فيها الحرص الذى يوجهها نحو الشهوة بما فى ذلك من ابتعاد عن الروح الكلى أو بعبارة أخرى بما فى ذلك من معصية ، الروح توجهها المحبة نحو حقيقة الوجود والنفس توجهها الشهوة نحو الزينة أو الظواهر الكاذبة من الوجود . « لأن الحب فى القلب والحرص فى النفس »(٢) .

ولما كانت الروح تتجه نحو العنصر الحق أو الثابت فى هذا الوجود فهى ثابتة مطمئنة أما النفس فلأنها تتجه نحو الظواهر الكاذبة فهى متغيرة مضطربة لا ثبات فيها ولا بقاء فهى « ميالة الى شهوة عقب شهوة ومنية على اثر منية لا تهدأ ولا تستقر فأعمالها مختلفة لا يشبه بعضها بعضا(٣)»

---

(١) اصول ٣٦٢

(٢) اصول ٣٣١

(٣) اصول ٢٠١

والنفس اذا أقبلت على انسان بنهمة مودة أفرطت وأفسدت ، واذا أقبلت بحرد وحمية وغضب أهلكت ودمرت(١) » ٠

واذا كانت الشهوة في النفس فهى اذن حارة حريصة لهجة أنانية ٠ والنفس لأنها معدن الشهوة فهى دائما فى حاجة وشهواتها لا تنقطع فهى أبدا حريصة عجلة شرهة تخشى الفوت ولا تطمئن» (٢) «والغلمة جيشان النفس شهواتها ووساوسها في الصدر حتى يتأدى ذلك الى القلب» (٣)٠

هذا هو مقدار ما بين الروح والنفس من تباين واختلاف وما يرجع اليه من أسباب وقد تنبه الترمذى اليـه فبينما فرق بين الروح والنفس مظاهرهما وفى طبيعتهما فانه وحد بينهما فى أصلهما فالروح هى روح الحياة أو ريح الرأفة والنفس هى ريح الحياة ، فالروح والنفس أخيرا هما من شيء واحد هو الريح ، ولكن تختلف طبيعة هذا الريح فى كل منهما عن الآخر فهو فى الروح ريح الرأفة وهو بارد رطب لطيف وهو فى النفس ريح الحياة وهو حار كثيف ٠

واذا كانت الروح قد اتخذت مكانها من الآدمى فى الرأس فان النفس وهى سفلية ثقيلة قد بدرت فاتخذت مكانها فى الجوف « فبدرت النفس فاستقرت فى الجوف»(٤) ٠ ولكن مسكن النفس فى الجوف يكون فى الرئة والرئة عنده بضعة سفلى « وألصق بأسفله بضعة أخرى فسماها طحالا والى الجانب الآخر سماها رئة ، ومسكن النفس فيها ومنها تتنفس النفس بحياتها التى فيها فتخرج الأنفاس الى الفم والمنخرين(٥) » ولكنه اختار الرئة مسكنا للنفس وجعلها بضعة سفلى لأن فيها ريح الحياة ولأنها مصدر هذه الزفرات الحارة التى ينفثها الانسان حين يلهج بطلب شيء ٠

ولما كان ما يتردد فى نفس الانسان من الشهوات انما يجـول فى صدره ، فقد جعل الترمذى الشهوة قرينة لهذه الرئة متصلة بها أو هى طريق اتصالها بالنفس ، ولما كانت هذه الشهوات توصف بأنها أهواء فهى اذن هواء يهب على النفس الحارة فى الرئة فيلهبها ٠ ثم وضع بين القلب والرئة وعاء رقيقا فيه ريح هفهافة تجرى فى مجرى الدم وأصل تلك الريح

---

(١) الفـروق = ٧٠ ب
(٢) أصـول ١٩٦
(٣) الفـروق ٧٩
(٤) حقيقة آدمية ٩٩ ب
(٥) حقيقة الادمية ٩٩ ب

من باب النار ، مخلوقة من نار جهنم لم يصل اليها سلطان الله تعالى وغضبه ، فتسود كما اسودت جهنم بل هى نار مضيئة حفت النار بها موضوع فى هذه النار الفرح والزينة وسماها الشهوة . والنفس اذا هبت تلك الريح من ذلك الوعاء لعارض ذكر شيء أحست النفس بذلك فالتهبت نار الحرارة بتلك الريح (١) » .

واذا كانت الروح مسكنها فى الرأس ثم هى متفشية بعد ذلك فى الجسم كله فان النفس كذلك مسكنها فى الرئة ، ولكنها متفشية أيضا فى بقية الجسم (٢) . وان كانت بعض ظواهرها تحل فى أماكن خاصة من الانسان فمكن النفس فى الكليتين دون سواها(٣) واذا كانت النفس قد اعتبرت معدن الشهوة فالروح اذن هى معدن الطاعة .

(ب) الشيطان والنفس :

ان النفس قد فاضت عن الروح كما يفيض الأدنى عن الأعلى فهى صورة متراخية بعيدة من خصائص الخلود والمعرفة والحياة ، ولكن كيف انتهت اليها صفات الشر وخصائصه ؟ ان التراب والنار وان كانا عنصرين متراخيين فى صلتهما بجوهر الحياة والخلود والمعرفة (روح الحياة أو النور) الا أنهما ليسا عنصرى شر فى هذا الوجود بل هما عنصران فاضا عن العنصرين الأصليين الأولين (الهواء والماء) ففيهما كل ما فى هذين العنصرين الأولين من الخصائص الا انهما يختلفان عنهما فى مقدار حظهما من ذلك فحسب ، ولكن كيف قسم الخير والشر فى هذا الوجود بين الروح والنفس أو بين الماء والهواء من ناحية والتراب والنار من ناحية أخرى ؟ ان العناصر الأولى الأربعة (الهواء . الماء . النار . التراب) لا تحوى فى جوهرها عنصرا من عناصر الشر ، فأين يكون اذن مصدر الشر فى هذا الوجود ؟ هو مصدر خارج عن هذه العناصر الأربعة فى خصائصه وان كان يتصل بواحد منها فى طبيعته ، ذلك هو الشيطان مصدر الشر فى هذا الوجود ، واذا كانت النفس قد قسم لها نصيب من الشر فهى اذن قرينة هذا الشيطان فهى تأمر بالمعصية كما يأمر ، وهى بعد ذلك عدوة الروح التى تأمر بالطاعة .

---

(١) حقيقة الآدمية ٩٩ ب .

(٢) المصدر نفسه ٩٩ ب .

(٣) مسكر النفس ١٤

ولكن كيف يفسر لنا الترمذى كل هذا ؟

ان الترمذى يبدأ تفسيره لفكرة الشر في الوجود واقترانهـا بنفس الآدمي بهذه العقيدة الدينية التى تجعل من الشيطان مصدر الشر الأول في الوجود فهو عدو الله ، وقد جبل على الشر والكفر وجميع أخلاق السوء، فهو منذ فطرته الأولى مصدر الشر وجوهره وان كان قد بدا في أول أمره في لباس التوحيد اذ كان ملكا ورئيسا في زى الملائكة ، وان كان في حقيقة أمره من الكافرين (١) .

ولكن الى اى شيء ترجع صفات الشر في هذا الشيطان ؟ هل ترجع الى طبيعة العنصر أو الجوهر الذى خلق منه ؟ أو ترجع الى شيء آخر ؟ ان ابليس قد خلق من النار ، والنار في جوهرها عنصر متراخ بالنسبة الى النور أو الى الماء والهواء ، ولكن هل يحمل في طيات هذا التراخي صفات الشر أو بمعنى آخر ؟ هل يكون هناك تلازم بين عدم الاصالة فيخصائص الخلود والمعرفة والحياة وبين الشر؟.. ان الترمذى يجعل الشر صفة خارجية طارئة لا صلة لها بالعناصر الأولى ، فالشيطان وان كان من النار الا أن النار من النور والنور من العزة (٢) اما كفره وعداوته فهو لفطرة فطره الله عليها أو لسبب خارجي .

واذا كانت النار في طبيعتها لاتكون مصدرا من مصادر الشر ولا تحوى عنصرا من عناصره ، فالتراب كذلك وان كان يختلف عن النار في مقدار صلته بالجوهر الأول في الوجود ، فهو بذاته لا يكون مصدرا من مصادر الشر ولا يحوى عنصرا من عناصره ، ولكن كيف نفسر صلة النفس الترابية للانسان بخصائص الشر ؟ ان الترمذى يفسر لنا ذلك خلال فكرة مكونة من ثلاث مراحل :

(أ) وأما صفة النفس الباطنة فان جوهرها من أخس التراب وادناها وأخبثها ، وذلك أنها من موضع موطيء قدم ابليس ومركضه ومتخطاه وممشاه ، اذا كان فيها ملكا ورئيسا في زى الملائكة مع ذلك الملأ ، فأصابها شؤم كفره لموطئه عليها أياما في دهره مع الشرك الذى كان فيه الكفر والتكبر ، اذ وصفه الله بالكفر وهو في لباس التوحيد فشهد عليه بالكفر فأبطل ما أظهر من دينه بما كان في باطنه وضميره

---

(١) غور الامور ١١٣ ب

(٢) غور الأمور ١١٤ أ .

من الجبلة عليه يوم خلقه فقال وكان من الكافرين فلما خلق آدم من تراب وجه جميع الأرض أسودها وأحمرها خبيثها وطيبها سهلها وجبلها امتزج التراب والموطىء والخطي بالأخرى فلما خلق صار خلقه آدم عليه السلام من موطئه وخطاه وصار الموطىء أخبث وأردى من الخطوة (١) .

(ب) « وكان آدم عليه السلام رجلا حيا كريما لايعرف الشر فى الجنة مع زوجته يأكل منها رغدا حيث شاء فاحتال عدو الله بكل حيلة للعداوة التى كانت فيه والحقد على ماشقى فى جنبه وطرد من الملكوت وغره بكل غرور حتى دخل فى الجنة كما هو الحديث الطويل والقصة الطويلة ثم لما دخلها .. بالنصح والعطف فقال : داركما هذه ان لم تكن لها آخر وموت (٢) ، قالا ما هو قال : هل نهاكما ربكما عن شيء قالا نعم عن هذه ، قال : بان وأخذ (يذكر) لهما أنه يحزن لهما قالا : مالك قال أنا من الملائكة الذين يعلمون الغيب قالا : وما تعلم من شأننا قال : « ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين » . قالا : وما الحيلة . قال : هل أدلكما على شجرة الخلد وملك لا يبلى فكلا من هذه فغرهما » .

« ذلك ان العدو لما غره حتى أكل من الشجرة وجد السبيل الى معدته بتلك الأكلة التى أطاعه فيها فجعل مستقره «فى جوف الآدمى» (٣) .

(جـ) « عن وهب بن منبه أن ابليس وضع ابنا له بين يدى حواء وقال اكفليه . فجاء آدم عليه السلام ، فقال ماهذا ياحواء قالت جاء عدونا ابليس بهذا وقال لى اكفليه ، فقال : الم اقل لك لاتطيعيه فى شيء ، هو الذى غرنا حتى وقعنا فى المعصية وعمد الى الولد فقطعه أربعة أرباع وعلق كل ربع على شجرة غيظا له فجاء ابليس فقال ياحواء أين ابنى فأخبرته بما صنع آدم عليه السلام فقال ياخناس . فجىء به فأجابه فجاء به الى حواء وقال اكفليه فجاء آدم عليه السلام فحرقه بالنار وذر رماده فى البحر فجاء ابليس عليه اللعنة . فقال : يا حواء أين ابنى فأخبرته بفعل آدم به فذهب الى البحر فقال ياخناس فجىء فأجابه

---

(١) غرور الأمور ١١٣ ب

(٢) غور الأمور ١١٥ .

(٣) حقيقة الآدميين ٩٩ ب .

فجاء به الى حواء الثالثة وقال اكفليه فنظر اليه آدم فذبحه وشـواه وأكلاه جميعا ، فجاء ابليس فسألها فأخبرته حواء فقال يا خنـاس فجيء فأجابه فجاء به من جوف آدم وحواء فقـال ابليس هذا الذى أردت وهذا مسكنك فى صدر ولد آدم»(١) .

هذه هى فكرة الترمذى فى صلة الشر بالنفس الانسانية ترجع الى مراحل ثلاث : أما الأولى فهى ترجع الى الفطرة الأولى ومبدأ الخلق . فالتراب الذى خلق منه الآدمى كان على ثلاثة أنواع : اما أكبره حظا من الشر فهو موطيء الشيطان وموقع قدمه وهو الذى خلقت منه النفس الباطنة فكانت جزءا من الشيطان لأن موقع قدمه جزء منـه (٢) . وأما النوع الثانى فهو مابين الخطى وهو أقل من الأول خبثا وشرا ومنـه النفس الظاهرة للانسان ، وأما بقيـة التراب الذى لم تمسه نجاسة الشيطان ورجاسته وهو النوع الثالث فهو طاهر ومنه خلق باقى جسد الآدمى ، وأما بدء اتصاف هذا التراب الذى خلقت منه النفس بصفـة الشر فهو يرجع الى ألفى عام قبل خلق آدم ظل الشيطان خلالها يمشى عليه ويركض ويمسح به قدمه(٣) . فكان لذلك وضيعا خبيثا .

وأما المرحلة الثانية فهى ترجع لشيء آخر غير الفطرة وبدء الخلق ترجع للخطيئة الأولى ولمعصية الانسان لله وطاعته للشيطان فانه حين عصى الله وأكل من الشجرة طاعـة للشـيطان وجـد السبيل الى جوف الآدمى بهذه الأكلة التى أطاعه فيهـا فتمـكن من جسمه ، فلئن كـانت المرحلة الأولى من مراحل صلة الشيطان بالنفس الانسانية ترجع ذلك الى طبيعة خلقه وتكوينه وان فيه جـزءا من خلق الشيطان ومادته فان هذه المرحلة ترجع ذلك الى معصية الآدمى لله وطاعتـه للشيطان أو بمعنى آخر ترجعه الى نوع من الاختيار أخطأ فيه آدم .

وأما المرحلة الثالثة فهى توضح لنا طريقة الشيطان فى الاحتيـال على آدم حتى تمكن من الاسـتقرار فى صدره ، وذلك حين أكل ابن الشيطان الذى يسمى الخناس .

فصلة الشر بالنفس الانسانية اذن ترجع الى ثلاثة مظاهر اما الأول فهو فطرى جبرى يرجع الى طبيعة الخلق الأولى ، وأما الثانى فهـو

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٥٤ .
(٢) غـور الامور ١١٣ ب
(٣) غور الأمور ١١٣ ب

اختيارى يرجع الى معصية الآدمى ، وأما الثالث فهو يرجع الى غواية الشيطان وتزيينه للآدمى ، ولكن ماصلة هذه الفكرة الثلاثية الجديدة فى تفسير اقتران الشر بالنفس الانسانية بفكرة الترمذى عن الروح والنفس أو عن العناصر الأربعة .

ان الترمذى فى فكرته السابقة عن الروح والنفس انما يذهب فى تفسير ظواهر الحياة والمعرفة والخلود مذهبا طبيعيا يميز فيه بين خصائص العناصر الأربعة وطبيعتها من ناحية اختلاف نصيب كل منها من هذه الظواهر ، ولكنه حين أراد أن يفسر ظواهر الخير والشر فى الوجود فقد ذهب فى ذلك مذهبا دينيا اذ جعل مصدر الخير هو الألوهية ، كما جعل مصدر الشر هو الشيطان ، ولكن ذلك التفسير الطبيعى وهذا التفسير الدينى لابد لهما من أن يلتقيا ولابد للترمذى من أن يوفق بينهما ، فنفس الآدمى وروحه انما يلتقى عندهما هذان المذهبان فى تفسير نظام الكون سواء من الناحية الميتافيزيقية أو من الناحية الأخلاقية ، وهكذا اضطر الترمذى الى أن يصطنع هذه الفكرة ذات الأوجه الثلاثة ليوفق بين المذهبين .

أراد الترمذى أن تستقيم فكرته الطبيعية فجعل أصل الشر فى الانسان يرجع الى الفطرة الأولى فى خلقه أو الى عنصر التراب الذى هو من طبيعته الكدورة والظلمة ، ولكنه من ناحية أخرى كان لابد له من أن يجعل الشيطان مصدر الشر فى الوجود فالتراب اذن كبقية العناصر الأخرى ، وانما ناله مانا له من ضعة أو نجاسة أو شر بسبب انه كان موطىء الشيطان ، والنار عنصر متراخ من العناصر الأربعة فهو أقل من العنصرين الآخرين « الماء والهواء » فليكن اذن العنصر الذى يخلق منه الشيطان ، ولكنه من ناحية أخرى لايرجع مصدر الشر فى الوجود الى هذا الشيطان فى طبيعة عنصره ، فليكن هذا العنصر اذن كغيره من العناصر ، وليرجع أصل الشر فى الوجود الى ماجبل عليه الشيطان وما فطره الله عليه من الكفر والعداوة .

ان النار التى خلق منها الشيطان قد سبقت التراب الذى خلق منه الآدمى وان ما أصاب التراب من عناصر الشر انما يرجع الى هذا الشيطان الذى خلق من النار فهل نستطيع أن نذهب فى تفسير ذلك الى أن النار هى عنصر الشر الأول فى الوجود ؟ يتبعها بعد ذلك التراب لصلتها به ، ويستقيم بذلك تفسير الترمذى للخير والشر فى الوجود

على أساس هذه النظرة الطبيعية التى تعتمد على العناصر الأولى ، كما استقام قبل ذلك تفسيره لمظاهر المعرفة والحياة والخلود ؟

ان هذا التفسير يتصل بهذا الخلاف الذى يدور حول تفضيل التراب على النار أو النار على التراب ، أما الترمذى فيذهب فى ذلك الى تفضيل التراب على النار فى مناقشته لحجج ابليس « ان التراب خلق من أديم الأرض وظاهرها .. والأرض خلقت من كدورة الماء وخبثه وزبده فأصلها من الماء فهى يابسة خشنة .. ولما احتج ابليس بما احتج على آدم عليه السلام وفضل نفسه ، واعتبر جوهره ، فقال : خلقتنى من نار وخلقته من طين والنار من النور وخلقته من تراب والتراب من الظلمة ، فالنور أبدا غالب على الظلمة ولم يلتفت اللعين الى أن التراب من الطين والطين من الماء ، والماء حياة كل شيء والماء يطفيء النار»(١) .

فالتراب اذن أقرب من النار فى صلته بالعناصر الأولى العالية فهو أقرب منها الى الماء والهواء ، فلتكن النار اذن هى عنصر الشر ومصدره فى هذا الوجود . ولتستقم نظرة الترمذى الطبيعية فى تفسير الأخلاق ، كما استقامت نظرته الطبيعية فى تفسير نظام الكون الميتافيزيقية، ولكن نظرة الترمذى الدينية تأبى عليه ذلك . اذ تأبى عليه أن يفيض الشر عن الخير كما تفيض النار عن النور أو التراب عن الماء ، كما تأبى عليه أن يكون الشر كامنا فى الخير وفطرة فى الانسان فليرجع اذن الى مصدر خارجى دخيل هو الشيطان ، وليكن عدوا للانسان كما هو عدو لمصدر الخير الأول وهو الله .

أما هذه العداوة التى بين الانسان والشيطان فان الترمذى قد يجهد نفسه كثيرا كى يلتمس لها تفسيرا فالمصادر الدينية تمد الترمذى بذلك التفسير من قصة السجود التى كانت سبب العداوة بين آدم والشيطان ، ولكن هذه العداوة التى بين الانسان والشيطان جعلت الترمذى يذهب فى أمر النفس مذهب الازدواج .

فالنفس التى هى من بعض الشيطان والتى خلقت من موطيء أقدامه لا بد من أن تكون شيئا آخر غير هذه النفس التى سيعاديها فى الآدمى ويعمل على قهرها ، أما الأولى فهى عون الشيطان ، وأما الثانية فهى

(١) غور الامور ١١٦

طلبته . لتكن الأولى اذن النفس الخاطئة وهى نفس مذمومة ، ولتكن الثانية النفس الطاهرة وهى لمن غلب عليها وقهرها فاما أن يقهرها الشيطان والنفس الباطنة فيغلبان عليها واما أن يقهرها القلب والروح فيغلبان عليها .

واذا كانت هذه العداوة بين الشيطان والانسان قد جعلت من الانسان خلقا صالحا الى أن يغره الشيطان ويقهره فان هذه الخطيئة الأولى « الأكل من الشجرة » قد جعلت من الانسان خلقا عاصيا اثما فقد وجد الشيطان منفذا الى جوفه فجرى منه مجرى الدم فى العروق ، فليكن الانسان اذن خلقا سيئا شريرا ، ولتكن نفسه نفسا شريرة شيطانية عاصية تسعى الى هلاكه ، وليكن الانسان شريرا وعونا للشيطان ، أما عنصر الخير فيه فهو الروح فحسب وهى التى تأمر بالطاعة وهى عدوة النفس .

للترمذى فى النفس اذن ثلاثة أقوال :

أما الأول فيذهب فيه الى أن النفس هى ريح الحياة وقد فاضت عن الروح كما يفيض الأدنى عن الأعلى ، وأما الثانى فيذهب فيه الى أن النفس غريرة يزين لها الشيطان ويخدعها لينتصر عليها ليهلكها ، وهى فى هذا ضعيفة أمام هذا الشيطان وأما القول الثالث فيذهب فيه الى أن النفس قرين الشيطان وعون له ، وهى شريكته فى الشر بل هى جزء منه ، أما القول الأول فهو نظرة الترمذى الى النفس من ناحية أنها مظهر من مظاهر الحياة أو المعرفة أو الخلود ، وأما القولان الآخران فهما نظرة الترمذى الى النفس من ناحية موقفها من الخير والشر ، أما الأول منهما فيسعى الى تزكية النفس والعمل على نجاتها والاحتراز بها عن مزالق الشيطان ، وأما الثانى فيذهب الى عداوة النفس ومجاهدتها واماتتها ، الأول يرى الانسان خيرا بطبعه اذا لم يلبس عليه الشيطان ، وأما الثانى فيرى الانسان شريرا بطبعه وفطرته منذ اقترف الخطيئة الأولى ، الأول أن العدو هو الشيطان ، وأما الثانى فيرى أن ذلك العدو هو نفسه التى بين جنبيه .

أما الروح عند الترمذى فهى القوة الأخرى فى الانسان التى تتصف بكل الصفات المناقضة لصفات النفس بكل معانيها فهى مصدر المعرفة والخلود والحياة وهى عدوة النفس وعدوة الشيطان ، وهى التى تأمر بالطاعة والنجاة وهى سبب نجاة الانسان ، ولنحاول الآن أن نعرض لما يكون بين الروح والنفس وما يدور حول ذلك .

ج ــ الروح والنفس ودورهما فى المعرفة :

٩١ ــ ما هى الصلةبين الروح والنفس ؟ وما هو الدور الذى يلعبه كل منهما فى المعرفة ؟

ان محاولة الاجابة عن هذا السؤال تقودنا الى ثلاث فكر فى الصلة بين الروح والنفس ذهب اليها الترمذى جميعا وخلط بينها ودفعه الى هذا الخلط ما بين هذه الفكر الثلاث من أوجه التشابه العامة وان كانت ترجع فى جوهرها الى ثلاث مذاهب متباينة أو لعل الذى دفعه الى هذا الخلط هو صلة هذه المذاهب الثلاثة بمذهب الترمذى العام الذى استطاع أن يجمع بينها دون تناقض أو اضطراب .

ا ــ أما الفكرة الأولى فى الصلة بين الروح والنفس فهى فكرة كونية طبيعية ذهب فيها الى أن الروح والنفس مظهرا الحيا ةفى الوجود ، فاذا كان ما فى الوجود ينقسم الى مادة وحياة ، أو بمعنى آخر الى جسم ولطافة فان الروح والنفس هما هذا القسم الآخر الذى يقابل المادة أو الجسم ، الذى هو قسم الحياة أو اللطافة .

واذا كانت هذه الظواهر الكثيرة التى نراها فى الكون انما تنطوى على حقيقة كامنة أو على جوهر مشترك فان هذه الحياة أو بعبارة أخرى الروح والنفس هى هذا الجوهر الذى يكمن وراء هذه الظواهر المتعــددة الكثيرة المتباينة . غير أن هذا الجوهر بدوره ينقسم الى نوعين كذلك : أحدهما قريب من هذه الظواهر المتعددة وهو النفس والآخر أصيل فى صلته بالجوهر وهو الروح .

النفس اذن هى روح ، ولكنها روح سفلى تتصل من ناحية بظواهر الكون المتعددة ومن ناحية أخرى بحقيقة الوجود ، وهى كذلك تشترك مع الروح فى صفة الحياة .. وان كانت تقصر عنها فى صلة الأصــــالة بالجوهر ، أو بعبارة أخرى بحقيقة الوجود وصفة الحق أو الخلود .

تمتاز الروح عن النفس كذلك بصفة المعرفة فالروح هى الجــوهر العاقل المدرك فى الوجود ، وأما النفس فهى مجردة عن صفات المعرفة والادراك وان كانت تتصف بصفات الاحساس أو الادراك الطبيعى ، أما التفكير والمعرفة فهما من صفات الروح فحسب .

والروح والنفس يتفقان بعد ذلك فى الجوهر فالروح هى « روح الحياة » والنفس هى « ريح الحياة » فهما جميعا من ريح الرأفة ، امــا صفة الظلمة أو الكدرة والحرارة أو اليبوسة التى تتصف بهما النفس

فهما صفتان حادثتان بعد ذلك وان كانتا ترجعان الى عنصرين آخرين «النار والتراب» غير العنصرين اللذين خلقت منهما الروح « الهواء والماء » الا ان هذه العناصر جميعها ترجع في حقيقتها الى جوهر واحد والى أصل واحد ، فالنفس روح سفلى فاضت عن الروح كما يفيض الأسوأ عن الأعلى .

ولكن ما وجه المفارقة بين الروح والنفس ؟ وما سبب هذا التباين في الدور الذى تلعبه كل منهما في حياة الانسان وفى معرفته ؟.

حقا ان النفس نوع من الروح تشترك معها فى كثير من ظواهرها كما تختلف عنها في كثير ، ولكن نقطة التباين الأولى التى تميز كلا منهما هى وجهة كل منهما فالروح وجهتها نحو الروح الكلى الذى خلقت منه يدفعها لذلك ما جبلت عليه من حب ورغبة فى الاتحاد والعودة الى أصلها أو بعبارة أخرى وجهتها نحو الجوهر أو الحقيقة الأولى للوجود أما النفس فهى تسلك الوجهة الأخرى المضادة وجهتها نحو الظواهر المتباينة المتعددة في الكون تتشعب فيها وتتفرق داخلها ويدفعها الى ذلك الحرص والتفرق .. فالروح وجهتها الوحدة واما النفس فوجهتها الظواهر المتعددة . أما الروح فهى تسير في طريقها نحو الخلود والمعرفة فى هذا الطريق العلوى السماوى الطاهر ، واما النفس فقد فاضت عن الروح فيض الأسوأ أو الأدنى عن الأعلى والاكمل فهى تتجه نحو الطريق الارضى أو نحو الظواهر الكاذبة الفانية ، فالروح انما تتجه نحو الحق ، وأما النفس فتتجه الوجهة الأخرى المضادة ، الروح تندفع بطبيعتها وفطرتها نحو الكمال وأما النفس فتنحط عن ذلك متجهة نحو التدنى والهبوط .

ولئن كانت النفس فى وجهتها انما تتجه وجهة مضادة لوجهة الروح، فان كلا من الروح والنفس يندفع نحو الوجهة التى يسير اليها عن قوة طبيعية كامنة فيه أو عن فطرة جبل عليها أو بعبارة أخرى فان كلا منهما فى اندفاعه نحو وجهته لا يسير نحو غاية يرسمها لنفسه وانما يسير باتجاه آلى طبيعى فطر عليه ، فالروح انما تتجه بحركة طبيعية ، مدفوعة بما فيها من حب ـ نحو الروح الكلى أو نحو الجوهر الأول أو نحو الحق والكمال ، وأما النفس فانما تتجه بحركة طبيعية كذلك ـ مدفوعة بما فيها من حرص ـ نحو التفرق فى الظواهر أو نحو الأدنى وعلى أساس هذين الدافعين من الحب والحرص تكون الحركة الطبيعية التى تسير الكون تتجه مرة طردا نحو الجوهر الأول ومرة أخرى عكسا نحو الظواهر

المتعددة ، وعلى أساس هذين الاتجاهين يختلف الدور الذى تلعبه كل من الروح والنفس .

ان الدور الذى تلعبه الروح يختلف عن ذلك الذى تلعبه النفس ، ولكن هل ينشأ عن هذا التباين عداوة للنفس أو حرب النفس للروح ، ان هذه الفكرة الطبيعية الآلية التى يذهب اليها الترمذى فى تفسير الروح والنفس والتى من شأنها أن تجعل اتجاه كل منهما عن غير غاية لا تجعل مجالا للعداوة أو الحرب بين النفس والروح ، فوجهة كل منهما فطرية جبلت عليها ، ولكل منهما وجهة لا تعترضها الأخرى ولا تريد أن تحول عنها ،غير ان هاتين الوجهتين ان كانتا قدتباينتا فيما بينهما فان احداهما تصادف الوجهة العامة للكون وتسايرها بينما تكون الوجهة الأخرى المضادة وجهة داخلية فحسب لا تؤثر على وجهة الكون العامة ، فهى حركة أو وجهة فى نطاق ضيق لا تطرد مع الاتجاه العام للكون ، لذلك كانت احدى القوتين اقوى من الأخرى دون حرب أو نزاع ، وكانت وجهة احدى القوتين وجهة النظام العام للكون ، أما هذه القوة القوية فهى الروح ، وأما هذه الوجهة التى تتجه فيها فهى نحوالحق أو الكمال أو الجوهر الأول . وأما القوة الأخرى الضعيفة فهى النفس وأماوجهتها الداخلية المحدودة فهى نحو الظواهر .

ليس هناك اذن حرب بين الروح والنفس ، وليس هناك غايتان متباينتان تتجه فيهما كل واحدة منهما انما هى حركة آلية فى كل واحدة منهما تسيرها فى طريق ، ثم تسيطر عليها بعد ذلك حركة اخرى قوية توجههما جميعا فى طريق واحد . فهى نظرة آلية طبيعية تنبعث عن فكرة كونية طبيعية .

ب — أما الفكرة الثانية فى صلة الروح بالنفس فهى فكرة ثنوية اخلاقية — ذهب فيها الى أن الروح والنفس هما مظهرا الخير والشر فى الانسان وأنهما يتباينان كل التباين فى طبيعتيهما وجوهريهما وخصائصهما وعملهما.

أما الروح فهو لطيف نورانى بارد ومسكنه الرأس من الانسان وأما النفس فهى كدرة مظلمة حارة ومسكنها البطن ، والروح سماوى والنفس ارضية . « فالنفث من الروح والنفخ من النفس وعلامة ذلك أن الروح بارد والنفس حارة . . فالروح سماوى والنفس أرضية والروح عادتها الطاعة والنفس عادتها الشهوات(١) ».

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٢٠ .

ولكن الترمذى لا يكتفى بهذا التفريق بين الروح والنفس فى طبيعتهما وجوهريهما كى يشرح ما بينهما من صلة العداوة والمحاربة ، بل يذهب الى اكثر من ذلك فيرى أن النفس نفسان ظاهرة وباطنة ، أما النفس الظاهرة فهى غير مذمومة ولا محمودة وانما هى لمن غلب ، وأما النفس الباطنة فهى جوهر الشىء اذ خلقت من موطىء قدم ابليس فهى كبعض جسده « قال لأنه خلق من تراب موضع قدمى وموطىء وخطوتى وممشاى فلى فيه وجهان : اما أحدهما فهل يسجد الأب لابنه والسيد لعبده فانه منى بمنزلة الابن أو العبد اذ خلق من مرتكض رجلى وممشاى وما مسحت به قدمى منذ الف سنة ، واما الوجه الآخر فان موطىء الواطىء وخطوته كبعض جسده ، فلابد لبعض الجسد من الطاعة لبعضه ، ولابد لبعض الجسد الأدنى والأقل من الطاعة لبعض الجسد الأعلى والاكبر(١) » فالنفس الباطنة فى الانسان هى الشيطان الذى يجرى منه مجرى الدم من اللحم أو هى ما فيه من نزعات الشر ، وهى تعمل كى تغلب على النفس الظاهرة وتأسرها مدفوعة فى ذلك بهذه العداوة التى بين ابليس وآدم ، واما القوة المعادية لهذه النفس الباطنة والتى تباشر الحرب والعداوة معها فليست هى الروح ، ولكنها القلب بما فيه من الملك والنور والعقل . فهو يحارب النفس الباطنة ويريد ان يقهرها ، ومظهر ذلك أن يغلب على النفس الباطنة ويريد ان يقهرها ، ومظهر ذلك أن يغلب على النفس الظاهرة ويأسرها ، فاذا غلب عليها فقد فاز على النفس الباطنة ، واذا غلبت هى عليه فقد فازت على القلب ، وتستطيع بعد ذلك أن تأسره ، « وأما صفة النفس الظاهرة فانها تابعة لمن غلب عليها فان غلب عليها الملك وهو النور والعقل كانت تابعة لهما وان غلبت عليها النفس الباطنة انقادت لها (٢) » .

فالنفس الباطنة هى مصدر الشر والعداوة فى الانسان وهى التى تثير الحرب وتبغى من ذلك هلاك الانسان ، ومظهر ذلك الغلبة على النفس الظاهرة ، واما القوة التى تقاوم هذه النفس الباطنة فهى القلب بما فيه من الملك والنور والعقل ، فالنزاع اذن بين قوتين : قوة الشر أو ابليس من ناحية وبين قوة الخير أو النور أو الملك أو العقل من ناحية أخرى — هو نزاع بين الخير والشر أو بين النور والظلمة أو بين الملك والشيطان أو بين آدم وابليس أو بعبارة اوضح بين العقل والهوى .

---

(١) كتاب غور الأمور ١١٣ ب .

(٢) كتاب غور الأمور ١١٣ ب .

ولكن لم جعل الترمذى النزاع بين الروح والنفس نزاعا بين القلب والنفس فى هذه الفكرة الثنوية ، ان الروح تمثل الخير والطاعة والنفس تمثل الشر والمعصية وان الترمذى أراد فى هذه الفكرة أن يعطى النفس قوة أقوى من تلك التى أعطاها اياها فى الفكرة الماضية ، كما اراد ان يكتب لها الغلبة على الروح فظاهرها بالشيطان وشد أزرها بقوته ومكره . النفس فى الفكرة الماضية مظهر من مظاهر الحياة فحسب ، وهى تقابل فى هذه الفكرة النفس الظاهرة ، ولكن النفس الباطنة هنا قوة أخرى اكثر من أن تكون مظهرا من مظاهر الحياة .. هى قوة عاقلة مفكرة قوية ، ولكنها قوة الشر يكمن فيها الكفر والشر والعصيان وفيها من القوة والغلبة ما يمكنها من أن تقهر الانسان .

اما الروح فهى بما فيها من خير وطاعة فهى وَديعة وهى هنا فى هذه الفكرة مظهر من مظاهر الحياة فحسب وان كانت قوة أكثر تأثيرا بجانب الخير — هى أشبه شىء بالنفس الظاهرة وان كانت اقرب الى الخير منها .

أما جانب الخير القوى الذى يدافع عنه ويقود اليه فهو العقل أو هو الملك أو النور وهما جميعا مظهران من مظاهر العقل ومركزها جميعا القلب ، فالحرب تقوم اذن بين العقل والهوى أو بين القلب والنفس الباطنة ، والخير والشر بين لكل منهما ، وكل منهما حر فى ارادته ليسلك طريقه ، ولكنه يبغى أن يقهر الآخر ، فهى فكرة أخلاقية تقوم على أساس من حرية الادارة ، وهى تمثل نزاعا فى الانسان يقوم بين نزعات الخير والشر بين هذه النزعات الأصيلة فى كيانه تؤيدها عناصر أخرى خارجية يؤيدها النور فى ناحية الخير ويؤيدها الشيطان من ناحية الشر أو الظلمة، والانسان أو النفس الظاهرة أو الروح هو الذى يبدو فيه أثر هذا النزاع فاما ان يغلب عليه الخير ويدين به ، واما أن يغلب عليه الشر ويسلك أسبابه .

هى اذن فكرة أخلاقية تقوم على أساس حرية الارادة هى ما تعرف باسم العقل والهوى وسنبحثها فى مكانها بعد .

جـ — وأما الفكرة الثالثة . فى صلة الروح بالنفس فهى فكرة روحية تذهب الى التمييز بين الجسم والروح فى الانسان فالجسم المادى هو قالب تحل فيه الروح والنفس فالروح والنفس قرينان ويكادان يتفقان فى أكثر خصائصهما ، فكما أن القلب والفؤاد اسمان لشىء واحد هو القلب غير أن القلب لما بطن منه والفؤاد لما ظهر ، فكذلك الروح والنفس

اسمان لشيء واحد يقترنان فيه « فانما ذكر عبد الله بن عمرو فى حديثه « الأرواح » وانما هى النفوس وقد يسمى الشيء باسم قرينه كما قيل قلب وفؤاد فالقلب ما بطن والفؤاد ما ظهر وفيه العينان والأذنان »(١) بل يذهب الترمذى الى أكثر من ذلك فى اطلاق الروح على النفس فيقول « الغذاء قوام الروح » (٢) ويذهب كذلك فى هذا الطريق الى أكثر من هذا فيقول « خلق هذا المال قواما لمعاش بنى آدم وجعل قوام الروح به (٣) » .

فالروح والنفس هما الجانب اللطيف من الانسان الذى يقابل الجانب المادى والذى يحل فى القالب وهما مقترنان يطلق اسم كل منهما على الآخر ، ففى الحديث « تعرج الأرواح الى الله فى منامها ، فما كان منها طاهرا سجد تحت العرش وماكان غير طاهر سجد قاصيا » فيقول الترمذى فى التوفيق بينه وبين الآية « الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى عليها الموت ويرسل الأخرى » يقول « فالروح والنفس قرينان فى الجسد ومسكن الروح فى الرأس ومسكن النفس فى الجوف فاذا نام العبد خرجت النفس وبقيت الروح فلمقارنتهما واشتراكهما فى الفعل سميت النفس روحا والا فالخروج للنفس والروح باق (٤) » غير ان النفس قد خصت كذلك بجانب من البركة والنزاهة والطهارة حتى تحظى بالسجود تحت العرش « لأن النفس تعرج الى الله فى منامها مع البركة والطهارة والنزاهة والتخلص من الشرك»(٥) .

فالروح والنفس قرينان وهما الجانب الروحى من الانسان ويكادان يتفقان فى أكثر خصائصهما ، ولكن ما صلة كل منهما بالآخر بعد ذلك ؟ وما الدور الذى يلعبه كل منهما فى حياة الانسان ؟.

ان الروح هى العنصر الحق الخالد فى الإنسان ، وأما النفس فان تكن قد شاركت الروح فى الحياة الا انها جانب أقل من الروح حقا وخلودا . « فالروح سماوى والنفس ارضية والروح عادتها الطاعة والنفس عادتها الشهوات»(٦) .

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٢١ . (٢) المرجع نفسه ٢٣٦ . (٣) المرجع نفسه ١٤٧ .
(٤) كتاب الفروق ٧٥ . (٥) كتاب نوادر الأصول ٣٢١ . (٦) المرجع السابق ٣٢٠

الا أن الروح فى هـذه الفـكرة تختلف عن الروح فى الفـكرتين السابقتين ، فالروح فى الفـكرة الأولى تتصف بالمعرفة والعقل وهى فى الفكرة الثانية «تتصف بالارادة ، ولكنها فى هذه الفكرة لاتتصف الابالحق والخلود وبالطاعة بعد ذلك ، فالطاعة هي قوام الروح وهى التى تقودها الى النجاة ، فالروح فى الفكرة الأولى عاقلة مفكرة وهى فى الفـكرة الثانية حرة قوية ، ولكنها فى هذه الفكرة خيرة وديعة ـ تتأثر بالعقل والخير بقوة خارجة عنها هى قوة الهية تسعى من جانبها الى هدايتهـا وهى بدورها تسارع فى طاعتها .

وأما النفس فهى وان تكن فى الفكرة الأولى مظهرا من مظاهر الحياة فحسب ثم هى بعد ذلك مجردة عن مظاهر الحق والمعرفة فهى هنا فى هذه الفكرة تختلف كثيرا عنها فى الفكرة الأولى كما تختلف كذلك عنهـا فى الفكرة الثانية ، فالنفس فى الفكرة الأولى لا تتصف بخير ولا شر ، انما ينقصها جانب الحق والمعرفة ، ولكنها فى هذه الفكرة تتصف بجانب الشر الى حد ما ، وهى فى الفكرة الثانيةحرة مريدة قادرة ، ولكنها هنا فىهذه الفكرة ضعيفة عاجزة تتأثر بدواعى الشر الخارجية فقد يضلها الشـيطان بما يزينه لها ، كما أنها قد تتأثر بدواعى الخير اذ كان قد كتب الله لهـا النجـاة .

الروح والنفس فى هذه الفكرة يقعان تحت المؤثرات الخارجيةتحت دوافع الخير والشر غير أن الروح تتأثر بجانب الخير ، كما أن النفستتأثر بجانب الشر ، وان تكون الروح والنفس يرجعان فى أصلهما الى جوهـر واحد ، ولكن اختلفت خصائصهما تبعا لاختلاف استجابتهما .

واذا كان لكل من الروح والنفس دور تلعبه فى حياة الانسـان فأى الدورين هو الذى يسيطر على اتجاه الانسان ؟ أهو الدور الذى تتأثر فيه الروح بدعوة الخير والطاعة أم هو الدور الذى تتأثر فيه النفس بما تدعى اليه من الشر والشهوة والمعصية ؟ نستطيع الاجابة على هذا السؤال خلال الفكرتين الآتيتين :

أولا ـ أما الفـكرة الأولى فهى تذهب الى أن النفس التى تسـيطر على حياة الانسان ، وأن لها الدور الأكبر فى توجيهه فى الحيـاة ، فهو يتجه بطبيعته نحو الشر والشهوة والفساد غير أن عليه أن يقاوم ذلك الاتجاه ويثوب الى الخير ، فنوازع الشر فى الانسان أقوى من نوازع الخير غير أنه يجب عليه أن يقاوم نفسه كى يسلك طريق الخير ، فالروح

وهى جانب الخير فى الانسان انما هى فى أسر النفس وهى جانب الشر، وعليه أن يسعى فى خلاصها « فان النور اذا دخل القلب تخلص الروح من أسر النفس فصار الى طبعه السماوى(١) » والنفس بظلمتها وشهواتها انما تشتمل على الروح وتسيطر عليها « الروح خفيفة سماوية وانما ثقلت اذا اشتملت النفس عليها بظلمة شهواتها واذا ريضت النفس وتخلص الروح منها وصفا من كدورتها عادت الى خفتها وطهارتها وكان لها شأن لا يؤمن به الا كل مؤمن قلبه بالله مطمئن(٢) » .

فالنفس اذن أقوى من الروح وهى تشتمل عليها وتسيطر عليها وتوجه الانسان وجهتها ، وهذه الفكرة تتفق فى أصولها مع قصة الخطيئة الأصلية ، فقد كان الانسان قبل هذه الخطيئة خيرا طائعا ، ولكن بعد هذه الخطيئة انقلب شريرا عبدا لشهواته فعليه أن يقاوم نفسه ويجاهدها أو بعبارة أخرى يروضها حتى يطلق هذا الجزء الروحى فيه من أسره ، فاذا تخلص هذاالجزء الروحى عاد الانسان الى ما كان عليه من خير ، فالنفس شريرة وهى تمثل الانسان واتجاهه وشهواته وأما الروح وهى الناحية الخيره فهى ضعيفة عاجزة أسيرة منكمنه فى الانسان .

فعلى الانسان اذن أن يجاهد نفسه ويروضها كى يقوى الجانب الحق والخالد من حياته وهو الروح .

ثانيا — وأما الفكرة الثانية فلا تغلب أحد الجانبين على الآخر بل تجعل الروح حرة ، كما تجعل النفس حرة ومن غلب منهما وجه الآخر وسيطر على حياة الانسان « فابن آدم مقسوم على ثلاثة أجزاء — القلب بما فيه الايمان ، والروح بما فيه من الطاعة ، والنفس بما فيها من الشهوة، فالايمان يدعو الى الله ، والروح تدعو الى الطاعة ، والنفس تدعو الى البر واللطف والنوال ، فكانت القلوب تأتلف بالايمان والأرواح بالطاعات وحظ النفس باقيه ، فاذا تهادوا تمت الألفة »(٣) .

فالروح ليست أقل من النفس ولا أضعف منها غير أن النفس أبدت بعد ذلك بقوة خارجية هى قوة الشيطان أو بعبارة أدق فقد وجد الشيطان مدخلا الى الانسان خلال النفس فالنفس ضعيفة أمام الشيطان بما يزين

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٢١٢ (٢) المصدر السابق ١٦٤ (٣) المصدر السابق ١١٦

لها من الأفراح والشهوات وما يوسوس لها وما تغتر به ،وهي بدورها تطيع هذا الشيطان وتغتر به وتنهج طريقه وتقود الانسان معها ، فاما ان تنجح وتقود الروح كذلك ، واما أن تقف الروح موقفا سلبيا لا تستطيع له دفعا الا أن يؤيدها الله بعصمة خارجية .

فالنفس تغتر ويزين لها الشيطان ويستعين عليها بالأفراح والشهوات وهي انما تنجذب الى ذلك الجانب الخداع من الحياة ، أما الجانب الآخر وهو جانب الطاعة والروح فليس مزينا ولا خداعا انما هو جانب فاتر او قاتم لا يستهوى الانسان ولا يتفق مع نزعاته وشهواته ، فالضلال مزين جميل ذو بريق وخداع ، وأما الخير أو الحق فهو ثقيل على النفس حفت به المكاره ليس فيه ما يدعو ولا يغرى .

على الانسان اذن ان يحترس بالنفس عن اماكن الضلال وان ينتجع بها مواضع الهداية ، وفى ذلك رياضتها وموافقتها للروح ، فعليه أن يحملها اثقال المكروه ويجاهد شهواتها ورغباتها فاذا استقامت له فقد نجت «واذا كان للعبد مثل الجود والسخاء والكرم كانت النفس حرة من رق الهوى والقلب حرا من رقة النفس فهان عليه التواضع والخضوع لله والقناعة بما قسم والرضا بما حكم(١) ».

وان الانسان اذا تجنب دواعى النفس وخالفها فقد أمن الخداع اذ تنطلق الروح من عقالها فتبصر الأمور وتدرك الحقائق ، ولا يكون هناك مجال لخداع النفس أو انخداعها « وهذا لأن بصر الروح متصل ببصر العقل فى عين الانسان فالعين جارحة والبصر من الروح وادراك الألوان من بينهما فاذا تفرغ العقل والروح من اشتعال النفس أبصر الروح وأدرك العقل بما أبصر الروح فعلم(٢) ».

وهذه الفكرة تتصل فى أصلها بهذه القصة التى اشرنا اليها قبل ذلك من أن ابليس أتى بابنه الخناس ودفعه لحواء لتكفله وانتهت القصة الى أن أكلته هى وآدم فكان محله منهما فى الصدر يوسوس اليهما ويزين لهما . فالنفس فى أصلها غريرة مخدوعة يزين لها الشيطان والانسان بدوره يغتر بهذه الزينة ، ولكنه ليس شريرا بطبعه ، كما تذهب القصة الأخرى قصة الخطيئة الأصلية والروح بطبعها عاقلة لا

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٦٠ .   (٢) المرجع السابق ١٦٤ .

تفتر ولا تخدع ، ولكن هذا العقل وهذه الحكمة عاجزة ضعيفة امـــام تزيين الشيطان وخداعه ، فالشيطان بباطله أقوى ، وهكذا نجد أن الباطل يلبس على الحق وأن الخداع يظفر امام الحق وأن الشيطان أو ابليس اقوى واوسع حيلة واقدر غواية .

والروح فى هذه الفكرة الثانية تستعين بالعقل أو بالمعرفة أو بالعلم فبه تميز الخير من الشر فهى عاقلة مدركة ، وتمتـاز بالعقل والادراك عن النفس ، ولـــكن هذا العقل والادراك والمعرفة يجوز عليها الخـداع أمام تزيين الشيطان ، فهى معرفة غير تلك التى تتصف بها الروح فى الفكرة الأولى من الأفكار الثلاث فى صلة النفس بالروح ، وهى تضعنا كذلك عند بدء التميز بين الروح فى هذه الفكرة وبينها فى قرينتها من الفكرة السابقة التى تجعل من الروح قوة سلبية فحسب ليست الا قوة للطاعة وأمـا الادراك أو الحكمة او العقل فهو يأتيها خلال طاعتها من تأييد خـارجى أو عن نوع من العصمة . فالروح هناك لا تدرك ولا تعقل ولا تريد ولكنها هنـا تدرك وتعقل وتريد الروح هناك طاعة فحسب ، ولكنها هنا قـــوة اكثر من الطاعة .

أما وقد انتهينا من بسط هاتين الفكرتين اللتين توضحان الدور الذى تلعبه كل من الروح والنفس فى حياة الانسان على ضوء هـــذه الفكرة الروحية الثالثة فانا نستطيع أن نلاحظ أن هاتين الفكرتين ان هما الا ثوب دينى لفكرة حرة جمعت بين الفكرة الأولى « الكونية الطبيعية» وبين العناصر الأخلاقية من الفكرة الثانية بعد أن جردتها من عنـاصر التنويه فيها ، أو بعبارة أخرى فان هذه الفكرة الروحية التى نحن بصددها ان هى فى حقيقة أمرها الا فكرة كونية أخلاقية تدين بوحدة الجوهر غير أنها اكتست الثوب الدينى .

---

٣ ــ الهوى والعقل

٩٢ ــ ومعانى العقل عند الترمذى كثيرة ، والمقام وحده هو الذى يميز المعنى الذى يقصد اليــه من بقية المعانى الأخرى ، فاذا كان المقــام مقام تحليل المعرفة على ضوء الفطرة الطبيعية والقوى البدنية فالعقل هو نوع من الادراك أو هو مظهر من مظاهر عمليات المخ يعتمد على حرارة الرأس وقوة الطبع ، ويحمل حينئذ اسم عقل الفطرة تمييزا له من نوع آخر هو عقل الهداية ، وهو يختلف كذلك عن الذهن فى ميدان الادراك الطبيعى اذ ينصرف الذهن الى الادراكات الشــعورية ، والعقــل الى ادراكات المخ واذا كان المقام مقام تحليل المعرفة على ضوء اصولها الكونية أو الغيبية فالعقل هو معنى من معانى الروح على اختلاف معناها فى كل مقــام من هذه المقــامات ، والهوى هو معنى آخر من معــانى النفس على اختلاف معناها أيضا وفقا لاختلاف معنى الروح فالعقل فى ميدان الأصول الكونية للمعرفة هو بمعنى الخضوع والطاعة ، والهوى بمعنى التمرد والعصــيان ، وهو فى ميــدان الأصول الغيبية للمعــرفة بمعنى الهداية والتوفيق والالهــام والهوى بمعنى الضــلال ، وهو فى ميدان الأصــول الفلســفية بمعنى الروح الــكلى تارة ، وبمعنى العقــل الأول أو واجب الوجود تارة أخرى ، أو بمعنى العنصر الأول الفعال من عناصر الطبيعة سواء كان نورا أو ماء أو هواء ، أو بمعنى الحب الذى يؤلف بين عناصر الطبيعة أو الموجودات . والهوى هو المعنى المضاد لهذه المعانى جميعا فتارة يكون الظواهر واخرى يكون الشيطان وثالثة يكون النار أو التراب أو يكون الظلمة والكراهية والفســاد ، واذا كان المقــام مقام تحليل المعرفة على ضوء أصولها الانسانية ، فالعقــل هو الحكمــة أو الأخلاق ، أو الارادة أو هو الملكات الانسانية وصلتها بشعب المعرفة فى ميدان العلم والادراك وفى ميدان السلوك والأخلاق . واذا كان المقام مقام تحليل المعرفة على ضوء درجاتها ومراحلها واختلاف قيمتهــا فى كل مرحلة فالعقل هو معنى من معانى القلب أو الفؤاد ومظهر من مظــاهر ادراكاته ، هذه هى معانى العقل المختلفة عند الترمذى تختلف باختــلاف المقام الذى يعرض له وتسير متدرجة مع الحكمة فى سيرها من ميــدان الفطرة الطبيعية والقوى البدنية حتى ميدان القلب . والمعنى الذى نعرض

له فى هذا المقام من بين معانى العقل هو المعنى الانسانى فقط فالمعانى الأخرى يتصل كل منها بمقام عالجناها فيه مع مقامها ، أما المقام الذي نفرده للعقل والهوى فهو المعنى الانسانى فقط .

(أ) ملكات العقل (تحليل العقل) :

٩٣ ــ يبدأ المعنى الانسانى للعقل من ميدان القوى البدنية ، ثم ينقل بعد ذلك الى ميدان الحكمة الكونية أو الغيبية ، ثم ينتهى الى ميدان الارادة والسلوك الأخلاقى ، يمتد طرف يسير منه بعد ذلك الى ميدان القلب والبصيرة ، والعقل فى الميدان الأول يكون بمعنى الادراك والذكاء وفى الميدان الثانى يكون بمعنى الحكمة والتدبير والعلم بأسرار الكون ، وفى الميدان الثالث يكون بمعنى الأخلاق والارادة وفى الميدان الرابع يكون بمعنى البصيرة والكشف والفراسة .

يتمثل الترمذى هذه المعانى جميعا على درجة من الوضوح والبيان ويحاول أن يتمثلها فى تحليله لملكات العقل ومعانيه بل يحاول أكثر من ذلك اذ يحرص فى كل ميدان من هذه الميادين أن يمثل الملكات والمعانى التى تتصل بأصول ذلك الميدان ومذاهبه .

وللعقل خمسون من الأعوان يكشف كل منها عن ملكة أو معنى من معانى العقل . أما هؤلاء الأعوان فهم : الفهم ــ البصر ــ الأخلاق ــ اليقين المعرفة ــ الخشية ــ العفة ــ الرفق ــ الحلم ــ الالهام ــ التواضع السخاوة ــ الصواب ــ النصيحة ــ الحسبة ــ النية ــ الشفقة ــ المداراة الورع ــ الشكر ــ الرضا ــ الصبر ــ الخوف ــ التقوى ــ الجهد الاستقامة ــ الزهد ــ الفراسة ــ الألفة ــ الانابة ــ الشوق ــ الحفظ الصدق ــ الهدى ــ الذهن ــ الفراغة ــ الأمن ــ التوكل ــ الثقة ــ القناعة التفويض ــ العافية ــ الراحة ــ الخشوع ــ التفكر ــ العبرة ــ الاستخارة المنزلة ــ العزلة ــ التهيؤ .

فمن بين هؤلاء الأعوان من يمثل ملكات الادراك البدنى مثل الذهن والفهم والبصر والحفظ ومن بين هؤلاء الأعوان من يمثل ناحية الحكمة بمذاهبها المختلفة ، فالحكمة التى تعتمد على أصول دينية غيبية يمثل ملكات العقل فيها اليقين والتقوى والاستقامة والهوى والزهد ، واذا كانت هذه الأصول بمعنى الخضوع والطاعة فانما يمثل ملكات العقل فيها الخشية والخوف والخشوع والتفكر والعبرة ، والحكمة التى تعتمد على أصول اخلاقية يمثل ملكات العقل فيها المعرفة والحلم والصدق والأمن

والصبر والشفقة والمداراة والجهد ، والحكمة التى تعتمد على اصول اجتماعية يمثل ملكات العقل فيها الألفة والنصيحة والحسبة والشفقة ، ومن بين هؤلاء الأعوان من يمثل ناحية البصيرة والكشف مثل الفراسة والبصر والفهم والهوى .

والترمذى بهؤلاء الأعوان الخمسين يحاول أن يحلل قوى العقل وملكاته كما يحاول أن يمثل معانيه ، ولكى يتم له ذلك فانه ينهج خلال تحليله هذا منهجا تكميليا يوضح به هذا التحليل ، ذلك ان كل واحد من هذه الأعوان له شكل وله ضد ، وقد يكون لضده شكل ايضا ، كما ان كل واحد من هذه الأعوان يقوم بأشياء وينقسم الى انواع ، والشكل والضد والنوع وما يكون به هذا المعنى او ما يقوم به كل ذلك طريق لتوضيح معانى العقل وملكاته ، اما الشكل فهو ملكة أو معنى شبيه بذلك الذى يعرض له وان كان يختلف عنه ، أو هو يمثل تلك الملكة ، ولكن من زاوية أخرى والضد هو الملكة المقابلة لتلك التى يعرض لها ، والأنواع والمقومات وغيرها هى تحليل لهذه الملكات .

ومن سوء الحظ ان الذى انتهى الينا من هذا المنهج التحليلى الذى يعرض عليه أعوان العقل قدر يسير ، فلم نستطع ان نظفر فيما وصل الينا من مخطوطات الترمذى بصورة كاملة من اعوان العقل يعرضها الترمذى على منهجه هذا ، أما الذى وصل اليه فنستطيع ان نلخصه ولعله يوضح جانبا مما لم يصل الينا .

العقل شكله اليقين وضده الهوى ، **والفهم** شكله البصر وضده الوهم وعلاماته ثلاث : العصمة من التهلكة والحلم وعدم التعجب من أمر الله ، ويكون بثلاثة أشياء « بفراغة القلب والتضرع الى الله حتى يفهمه ، والمطارحة والمناظرة والمذاكرة وله خصال ثلاث » التفنن فى الكلام لأنه يفهم الدقائق والبصر فى الحجة والاشتغال بأحكام الدين . **والبصر** شكله المعرفة وضده العصيان وعلاماته ثلاث المداراة والمواساة والمعافاة ويكون بسبعة أشياء « الوقوف على علم الاختلاف مع اتباع الموافقة والحجة لا المخالفة ، والوقوف على المحكم والمتشابه مع اتباع المحكم دون المتشابه والوقوف على الناسخ والمنسوخ مع اتباع الناسخ دون المنسوخ ، فهم المحكم من الأحاديث والأدب والتخويف ، والبصر بالسنة والبدعة ، تميز الجماعة من الفرقة مع اتباع الجماعة ، فقه الحجة الداحضة بمثابة الحجة دون الداحضة ، **والمعرفة** شكلها اليقين وضدها النكرة وتفسيرها تصديق راست بالفارسية ، **واليقين** شكله الفهم والبصر والمعرفة وضده

الشك وشكل ضده التحير ، ولليقين علامات ثلاث « التوكل ، عبادة الله كأنه يراه ، الاستعداد للموت ، **والفقه** شكله البصر فى أمر الدين وضده التحير وعلاماته ثلاث : اليأس من الخلق ، مخالطة من يتكلمون فى الفقه ، عدم الخوف من التكلم سراً وعلانية . ويكون بثلاثة أشياء بالمناظرة والمذاكرة ، المدارسة فهم حجج الأحكام . وله خصال ثلاث : التكلم فى الحلال والحرام ، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، الفتيا والقضاء ، والرفق شكله الحلم وضده التعجيل وعلاماته ثلاث : التفكير فى عاقبة العمل قبل الدخول فيه ، التفكر فى الفعل ، هل يرجى منه الثواب أو هو محفوف بالعقاب ، التفكر فى الحجة ، وخصاله أربع : الصبر ، الجهد ، التصريح ، الارادة . **والحلم** شكله السكينة وضده الحدة ، ويكون بثلاثة أشياء بالعقل والعلم والاستحياء وله خصال ثلاث : حسن الخلق ، الرفق فى الكلام ، الابتسام فى وجوه الخلق . **الالهام** شكله دلالة الخير وضده الوسوسة وشكلها دلالة الشر . **والاخلاص** شكله الاستقامة على العمل وضده الرياء وخصاله ثلاث : التكلم بالحق . العمل بالحق . لا يدع شيئا مخافة الناس ، ويكون بسبعة أشياء : التوكل . التفويض . اليأس من الخلق . تذكر ضعفاء الخلق وقلة حيلتهم . تذكر أن العز والذل والرفعة والوضع من الله . تذكر الآخرة وجزاء الأعمال . **التواضع** ضده الكبر وشكل ضده العجب وعلاماته ثلاث : لبس الصوف والخلقان ، الغربة ، لا يحب معرفة الناس ففى معرفة الناس عزة . **السخاوة** شكلها غنى القلب وضدها البخل وشكل الضد فقر القلب وعلاماتها ثلاث : أن لا يكون محبا لشىء . حب الضيف . يرى الشىء على نفسه حملا ثقيلا ، وتكون بخمسة أشياء : ذكر القبور . ذكر الخلف . قصر الأمل . التهيؤ لاجابة الموت . تذكر كثرة البقاء فى الآخرة . **الصواب** شكله الحق وضده الباطل . وله ثلاث علامات : لا يحب المداهنة ، لا يحب الخصومة والجدال يحب العافية . وخصاله ثلاث : لا يكتم الشهادة ، الوفاء بالعهد ، أداء الامانة . **النصيحة** شكلها الشفقة وضدها الحسد وعلاماتها ثلاث : لا يخفى الشىء على المسلمين ، لا يمنع العلم ، يحب أن يعاون المسلمين به ، وخصالها ثلاث : أن يكون أكثر كلامه فى عيوب الناس كى يرجعوا عنها ، يعظم برهم حتى يرغبهم فى الآخرة ، لا يرغب فيما فى أيديهم ، وتكون بثلاثة أشياء : بالقدر والحرمة التى فى قلبه للمؤمنين ، يرى أن نجاة نفسه بالنصيحة للمؤمنين ، تذكر أن النصرة والدولة تكون مع النصيحة فى عاقبتها . **الحسبة** شكلها النية وضدها الاستغناء عن البر وعلاماتها ثلاث : منفعة الخلق ، تخويفهم

من شرور الدنيا وعذاب الآخرة ، ود الناس فى العلم والعبادة والورع وخصالهـا ثلاث : زيارة كل من يحبه فى الله ، القيـام بحوائج المسلمين فى أمر دينهم ، عدم المن على انسـان ، **النية** وشكلها قصر الأمل وضدها نيـة الشر وشـكل ضدها طول الأمل ولها ثلاث عـلامات : العصمة من الخطايا ، العصمة من الآفات ، عدم الاختيار فى الأعمال . وخصالها ثلاث : أن يعمل بالرفق حتى يبين له الأمر ، التفكر حتى تتبين النيـة من الأمل ، القيام على الهوى والرأى حتى يكسره . **الشـفقة** شـكلها النصيحة وضـدها العداوة وشكل الضد الحسد وعـلاماتها ثلاث : كره العداوة ، كره الحسد ، كره المعاداة ، وخصالها ثلاث : اللطف ، الحلم ، الحب . **المداراة** شكلها التخلق لأمر الدين وضدها المداهنة وشكل ضدها التعلق بأمر الدنيا وعلاماتها ثلاث : حب الجماعة ، خوف العزلة ، حب الاحتمال . **الورع** شـكله الحذر وضده الاقبال وضد شكله الجفاء . **الشكر** وشكله الحمد وضده كفر النعمة وشكل الضد الشكوى وعلاماته ثلاث : الجهد ، تذكر التصريح ، حب العبادة .

هذا هو ما انتهى الينا من تحليل الترمذى لملـكات العقل المختلفة ومعانيه المتباينة غير اننا نجده يفرد ناحيتين من هذه الملكات والمعـانى بنوع خاص من البيان والايضاح والتحليل .

(ب) العقل والهوى :

٩٤ ــ اما الناحية الأولى من هاتين النـاحيتين فهى الصراع بين الخير والشر فى ملكات الانسان الأخلاقية والعقلية ، فقد اهتم بتصوير هذا النزاع تصويرا واضحا مفصلا فجعله يتخذ صور الحرب بين جيشين متعادلين أو بين ملكين متحاربين ، أما ملك الخير فهو العقل وملك الشر هو الهوى .

اخذ الترمذى بعد ذلك فى تحليل نواحى النزاع المختلفة تحليـــلا دقيقا فجعل للعقل مائة من الجنود يحارب بها وكل جندى من هذه الأجناد يمثل ناحية من نواحى الارادة أو التدبير فى محاربة الشر والهوى فانتهى الينا من ذلك صورة واضحة لتحليل الارادة الانسانية ونزاعها مع الشر ورغبتها فى الكمال والحرص عليه .

غير أن هذا الأطار الذى يعرض فيه الترمذى تحليله للارادةالانسانية ولأخلاقالانسـان المتعددة انما يستعيره الترمذى من فكرة ثنوية تدينبثنوية الجوهر وتفسر الكون والأخلاق وفق هذه الثنوية . أما هذه الفكرة فهى

فكرة النور والظلمة أو فكرة الخير والشر وما بينهما من عداء وحرب ، وهذه الفكرة هى الفكرة الكونية التى يستند اليها عرض الترمذى لأخلاق الانسان فى صورة الحرب بين جيشى الخير والشر أو العقل والهوى .

أما تفصيل ملكات الانسان الأخلاقية أو تصوير ناحية الارادة فيه فيتجلى من تحليل ملكات العقل خلال عرضنا لجيشه كما عرضه الترمذى فكل ملكة تتخذ مكانها من القوة والأهمية وفق منزلتها من ادارة الحرب والتدبير فى هذا الجيش وفيما يلى عرض الترمذى لجيش العقل .

العقل	الملك
العلم الحلم	وزيران
اليقين	قائم الجيش
الحق	صاحب المظالم
الحياء	صاحب السر
الصبر	صاحب الاستدراج
الهدى المرشد	دليلان
البصر	الفتح
الفطنة	الطليعة
الفهم	صاحب الثبات
الوقار السكينة	قائدان
الهيبة السلطان الكبر العظمة	الأبطال المحاربون

الحفظ الصيانة	صاحب الكنوز
العفاف الرزانة التقى الورع	اصحاب الخزائن
الفكرة التذكر	صاحب المكر
العفـو البر	صاحب الصلح
الرحمـة الرأفة المراقبة العطف اللين المداراة	أعوان القاضى
الجود المجد العـطاء الكرم	صاحب الأرزاق
الحمد الذكر الثناء الشكر	أصحاب المدد
الفخر العز	الأبطال المحاربون
التواضع الخشوع الخضوع	الرجـالة
الصدق	القاضى

الصلة	اصحاب المبارزة
الاخلاص	
النية	
العزم	
الحزم	
الوفاء	الأمين
العدل	السجان
السلامة	اصحاب الأعلام
السداء	
الاحسان	صاحب الرايات
الشوق	صاحب اللواء
الحكمة	الحاكم
العبادة	الخدم
القناعة	قيم الأمور
الرضا	
الحذر	المدبر
الرأى	صاحب المشورة
التوكل	صاحب الجيش
الظفر	الرماة
النصر	
الرغبة	الشاكرية
الرهبة	
الرجاء	
الخوف	
المداراة	اصحاب الرحمة
الصمت	
الحب	البندار
الأمر	العهد والميثاق
النهى	
العهد	

الصلابة	الجلاد
الخلق السمت	وكيلان
الحدة	صاحب الشرطة
الذهن	أمير الجيش
النصح الصفح	الرسل
الالهام	رئيس الملك الأعلى
المراقبة	صاحب الأخبار
الغنى	الطبال
الفرح السرور الانبساط	اللعب
الغيرة	الجاسوس
العظة	المنادى
الذكاوة الكياسة	أصحاب الغاشية
الورع الزهد	المحتسبان
التوبة	المقدمة
الندامة	الساقة

وهذا التحليل الأخير لملكات العقل يختلف عن التحليل السابق في روحه وموضوعه فملكات العقل في التحليل السابق أعوان وهي خمسون — أما ملكات العقل في هذا التحليل فهي أجناد وهي مائة ،وبعض الملكات مشتركة بين التحليلين ، وبعضها ينفرد بها التحليل الأول ،والبعض الآخر ينفرد به التحليل الثاني ، فقد حاول الترمذي في كل من التحليلين ان ينظر للعقل من ناحية خاصة .

أما الفكرة التي كانت تسيطر على الترمذي في تحليله الأول فهي تبين الملكات الانسانية المختلفة التي من تعاونها مع بعضها يتكون العقل ، وكانت

الصلة بين هذه الملكات هي التعاون ، ولذلك سماها أعوانا ، وكان كل واحد منها مستقلا قائما بنفسه له حريته ومقوماته ، وكل واحد منها يكاد يكون مساويا للآخر مساواة تامة ، والنظرة التى كانت تعتمد عليها هذه الفكرة هى نظرة تجريبية استقرائية بحتة ، يحاول الترمذى خلالها أن يكشف عن ملكات العقل فحسب ، أما المزاج النفسى الذى كان يسيطر عليها فهو التعاون فى حدود الوحدة والجماعة الدينية والحب والخضوع والايثار .

وأما الفكرة التى كانت تسيطر على الترمذى فى تحليله الثانى فهى تختلف عن ذلك تمام الاختلاف فالملكات الانسانية متضادة متعارضة تنقسم الى نوعين الأول منها خير والآخر شرير وبينهما حرب عوان لايهدأ اها أوار ، وهذه الملكات فى كل نوع من النوعين ليست متساوية فيما بينها بل هى تتدرج فى نظام تصاعدى عسكرى يحدد لكل واحدة منها مكانها ، ومنها الملكات الأساسية الأصيلة ومنها ملكات أخرى تقل عن تلك في اهميتها ، والروح التى تسيطر على هذه الفكرة هى روح الحرب والقهر والغلبة والتفوق . أما التعاون فلا تعرفه هذه الملكات حتى فيما بينها وانما يؤلف بينها نظام صارم ليس لها أن تحيد عنه ، والغلبة والتفوق هو كل شيء فى هذا النظام فالعبادة ماهى الا الخدم بينما نرى الهيبة والسلطان والكبر والعظمة والفخر والعز الأبطال المحاربين ، فهؤلاء أبطال لأنهم يمثلون القهر والغلبة ، وأما العبادة فهى خدم فحسب . والنظرة التى تعتمد عليها هذه الفكرة هى نظرية ثنوية كما أسلفنا وهذه النظرية تدين بجماعتين جماعة الخير أو النور وجماعة الشر أو الظلمة والذى يؤلف بين جماعة الخير هو الحب ولكن منزلته هنا غير منزلة الحب فى الجماعة السابقة فهو البندار فحسب ، وأما الذى يؤلف بين الجماعة فهو الحكمة لأنها الحاكم والحذر لأنه المدبر والصدق لأنه القاضى والفكرة والتذكر لانها صاحب المكر والعفو والبر لأنهما صاحبا الصلح وغير ذلك من الأعوان والأتباع فالحب هنا فى هذه الجماعة غير الحب والألفة والشفقة والرحمة بين الجماعة فى الفكرة السابقة .

وملكات العقل تحت تأثير هذه الفكرة الأخيرة تختلف عن ملكات العقل تحت تأثير الفكرة السابقة ، فهذه الملكات لا تكون شرا أو خيرا فى ذاتها وانما تكون هذا أو ذاك بالنسبة للغاية التى تخدمها ، أما فى الفكرة السابقة فهذه الملكات خير أو شر فى ذاتها .

فالكبر مثلا والحدة والصلابة والمكر لايقول الترمذى فيها بل يعتبرها من جنود العقل ويعتبر بعضها من خاصة رجاله ، فالكبر اذن لايتحرج منه

الترمذى اذا كان يهدف لخدمة العقل ، ويكون من بين جنود العقل اذن بعض الجنود قد يعتبر عملها شرا لولا الغاية التى تبرر هذا العمل ، أما فى الفكرة الأولى فالأخلاق فى نفسها طيبة أو شريرة فالصلابة لاتكون أبدا من ملكات العقل ، وكذلك الحدة والكبر بل هى ضد بعض الملكات مثل التواضع والصدق والنصيحة واللين والمداراة .

ولما كانت الغاية العليا فى هذا التحليل الأخير هى الحرب أو الغلبة والتفوق والقهر كانت الملكات التى تتصل بالارادة الانسانية وقوة المجادلة هى التى تحل الأماكن الممتازة وأما ملكات العقل الأخرى التى تتصل بالمعرفة أو البصيرة فقد اتخذت منزلة ثانوية وان كان عملها يبدو عملا رئيسيا . فالبصر مثلا هو الفتح والفطنة الطليقة والالهام هو رسول الملك الأعلى ، أما الفراسة فقد اختفت من هذا التحليل بالبصيرة ، وأما الملكات التى تتصل بالعلم والحكمة فقد حلت منزلة أقوى من منزلة ملكات البصيرة ذلك أن ملكات العلم والحكمة تتصل بالثبات والاطمئنان فى الاعتقاد ، وهى مدد الارادة ، فالعلم وزير واليقين قائم الجيش والذهن أمير الجيش والتوكل صاحب الجيش والفهم صاحب الثبات والحكمة الحاكم ، وأما ملكات الارادة فهى التى تحل أكثر الأماكن وأهمها .

(ج) الفروق :

٩٥ ــ وأما الناحية الثانية من هاتين الناحيتين اللتين يفردهما بالتحليل ، فهى التمييز بين الخير والشر ، من ملكات المعرفة الانسانية مايتصل منها بالأخلاق والسلوك ومايتصل بالادراك والعلم ، وذلك أن مظاهر الحياة العقلية فى الانسان تشتبه بنظائرها فى شكلها غير أنها تباين هذه النظائر فى أصولها ودوافعها وغايتها ومرجعها وذلك مثل الجربذة والكياسة مثلا أو مثل الظن والفراسة فالجربذة تشبه الكياسة فى مظهرها غير أن الجربذة والكياسة تكون على المخاتلة وتكون من الخبث . وكذلك الفراسة تكون على التفرس فى أمور الغيب ، وعلى التوسم والالهام وتكون عن طهارة الباطن ، وأما الظن فهو حديث النفس بالشىء ثم لا يرجع فى أمره الى سكون أو قرار فهو فى شك وحيرة ، فالجربذة والكياسة تشتبهان فى مظهرهما وتختلفان فى حقيقتهما ، وكذلك الظن والفراسة ،

وهذا الاشتباه هو اشتباه الخير بالشر والضلال بالهدى من حيث المظهر في بعض الأحيان مع الاختلاف في الجوهر والأصل .

ومرجع هذا الاشتباه هو صدور المظهرين عن ملكة واحدة مع اختلافهما في غايتهما الأخلاقية وذلك مثل الجربذة والكياسة أو صدورهما عن ملكتين متباينتين مع اشتباههما في مظهرهما ، وتكون احدى هاتين الملكتين من ملكات العقل وتكون الأخرى من ملكات الهوى ، وذلك مثل الفراسة والظن أو مثل الالهام والوسوسة . فالفراسة والالهام من ملكات العقل والوسوسة والظن من ملكات الهوى ، أو يكون مرجع هذا الاشتباه هو صدور المظهرين عن ملكتين متباينتين يشتبهان في مظهرهما وفي أصلهما كذلك ، ولكن تختلف درجاتهما فتكون احداهما في نطاق الخير وتكون الأخرى في حدود الشر وذلك مثل السرف والجود فأصلهما ومظهرهما واحد ولكن اختلفت درجة كل منهما عن الآخر .

وتبين موضع الاشتباه والمفارقة في ملكات العقل ومظاهرها المختلفة سواء كانت أخلاقية أو ادراكية لاتخضع لقاعدة خاصة أو لقانون يسهل الاهتداء اليه، ولكنه يحتاج الى نوع من دقة النظر ونفاذ الاحساس وتحليل العواطف والملكات والوجدانات ، وقد حاول الترمذى ذلك في شيء من الصبر والأناة كي يميز ملكات العقل ومظاهرها من غيرها التي تشتبه به ، فكان هذا التمييز تحليلا دقيقا وعرضا رائعا لمعاني العقل المختلفة سواء منها الأخلاقي أو الادراكي وقد عرض في تفريقه هذا لأكثر مظاهر الحياة العقلية فنفذ الى هذا الحد المرن الدقيق الذي يفصل بين العقل والهوى أو بين الخير والشر بل بلغ أكثر من ذلك اذ عمد بمحاولته هذه الى خلق ملكة خاصة من ملكات العقل من شأنها التمييز بين هذه المظاهر المتشابهة التي تكون بين الخير والشر أو العقل والهوى تمييزا من شأنه ان يفصل فصلا واضحا قاطعا بين الحق والضلال . أما هذه المحاولة فهي التي يسميها باسم الفروق ومنع الترادف والتي عرض فيها لمقدار من هذه المتشابهات بلغ مائة وخمسا وخمسين لم يقصد به الى الاستقصاء ، ولكنه بلغ به الى الحد الذي يخلق به هذه الملكة التي يقصد اليها .

أما هذه المتشابهات فقد مضت في تحليلنا لكتاب الفروق ومنع الترادف .

وبهذا ينتهي تحليل الترمذى لموضوع العقل والهوى وهو تحليل للحكمة أو المعرفة من ناحية موضوعها .

٤ ــ القلب

٩٦ ــ للقلب فى حكمة الترمذى منزلة خاصة ، فهو يصحب الحكمة فى جميع مراحلها وأدوارها ، يبدأ مع الحكمة الطبيعية أو التدبير الظاهرى فيكون مركز الانفعالات العاطفية والمشاعر الأخلاقية فى بدن الانسان ، ثم يصحب بعد ذلك الحكمة الظاهرة فيكون بمعنى النفس وذلك فيما يقابل فكرة الروح والنفس ، أو يكون بمعنى العقل وتكون الشهوة بمعنى الهوى وذلك فيما يقابل فكرة الروح والنفس ، أو يكون بمعنى العقل وتكون الشهوة بمعنى الهوى وذلك فيما يقابل فكرة العقل والهوى ، حتى اذا انتهى القلب الى الحكمة العليا أو الحكمة الباطنة كان له دوره الخطير فى الحكمة والمعرفة .

والقلب فى الحكمة العليا أو الباطنة هو الصلة بين الآدمى وبين مركز المعرفة فى الوجود والكون . فهذا القلب قبس من نور المعرفة الذى يحيا به الكون أو هو بضعة قسم لها حظها من هذا النور ، وهذا القلب خلق قد فاض عن هذا النور الأول فهو يسعى أبدا للعودة اليه ينتقل فى سعيه هذا من مرحلة الى أخرى ومن حالة الى غيرها حتى يجتاز الحجب ويعود الى مصدر المعرفة والحق الأول ، وهذا القلب هو بضعة طاهرة نقية يصطفيها هذا النور من بين سائر القلوب ليتجلى فيها وليحل بها وليستأثر بها ، وهذا القلب هو سر الآدمى الذى يستطيع وحده أن يستجلى حقيقة نور المعرفة والحق الذى انطوى عليه هذا الكون ، فهذا القلب وحده هو الذى يستطيع أن يقف على علم الأسرار والصفات أو هو وحده الذى يستطيع أن يكتشف ما فى الكون من حكمة عليا أو باطنة .

ومركز المعرفة فى الكون هو الحقيقة التى ينطوى عليها هذا الوجود هو الحقيقة الأولى أو الحقيقة العليا فى الجمال والجلال أو هى الألوهية والربوبية وملك الملك .

والقلب فى صلته بهذه الحقيقة على درجات فقد تصدق صلته فيكون فى أدنى درجات القرب وقد تتراخى هذه الصلة فلا يلم منها الا بحواشيها ولكل قلب منزلته من هذه الحقيقة .

وتفسير الصلة بين مركز المعرفة فى الكون وبين مركز المعرفة فى الانسان وبيان نوع هذه الصلة ودرجتها وطريقها هى الحكمة الباطنة

عند الترمذى أو هى الحكمة العليا وهو مانعالجه فى هذا المقام ، وله فى تصوير هذه الصلة ضروب من الحكمة وأنواع من العلوم .

أ ـ المقادير والميثاق :

٩٧ ـ أما الضرب الأول فهو يعتمد على مذهب الجبر والقدرويحاول تفسير المعرفة او عمل القلب على ضوء فكرة احد طرفيها من الارادة الانسانية ويتكون الطرف الآخر من الارادة الالهية التى تظهر فى صورة من الجبر والقدر ، والقلب هو ملتقى هذين الطرفين وفى طبيعته وعمله يلتمس تفسير هذه الفكرة .

ما الحكمة فى خلق العالم وما الحكمة فى خلق الانسان وما منزلة هذا الانسان فى حكمة الخلق الالهية ؟.

كان الله ولاشىء معه ، ثم بدأ ملكه وربوبيته ، ثم خلق الخلق لاظهار ملكه وربوبيته (١) . فالخلق قد خلقهم الله لاظهار ملكه وربوبيته، أو لاظهار الوهيته وربوبيته ، والألوهية هى جانب السلطان والعظمة والكبرياء ، والربوبية هى جانب الرحمة والرأفة والحب ، فأراد الله اظهار هاتين الناحيتين ناحية السلطان وناحية الحب فخلق الموت والحياة خلق الموت من السلطان والحياة من الحب(٢) وخلق الجنة والنار أو خلق النور فكانت الرحمة من النور فكانت عنها الجنة وخلق النار من النور اذ ادركها غضبه فاسودت فكان عنها الجحيم ، وكان الخلق طائفتين طائفة للجنة وطائفة للنار . أنعم على أهل الجنة برحمته ورأفته ونعيمه ودفع أهل النار إلى عذابه وجحيمه . فكانت الطائفة الأولى مظهرا للربوبية ، وكانت الطائفة الثانية مظهرا للألوهية .

وقسمة الخلق هذه على طائفتين طائفة للجنة وأخرى للنار أو طائفة الموحدين وغير الموحدين هى فكرة البال والمقادير ، « فوقعت الجباية من الله عز وجل والخيرة على هذا الموحد من كل ألف واحد وبقى تسعمائة وتسع وتسعون فرفع البال عنهم وجعل باله لواحد من كل ألف من الآدميين فقسم الحظوظ يوم المقادير بالبال ورفض من لم يبال فخابوا عن الحظوظ ، فلما استخرجهم ذرية من الأصلاب استنطقهم

(١) كتاب نوادر الأصول ٢٥٦ ، خاتم الأولياء سؤال ٢٣ .
(٢) كتاب المسائل المكنونة ٤٥ .

فاعترف له أهل الحظوظ من باله طوعا لقوله عز وجل حين قال (ألست بربكم) واعترف من خاب عن الحظ ومن لم ينل من باله بقوله « بلى » كرها فذلك قوله عز وجل « وله أسلم من فى السموات والأرض طوعا وكرها » فصيرهم فريقين عن اليمين وعن الشمال ثم قال هؤلاء فى الجنة ولا أبالى ! وأى لا أبالى بمغفرتى أن تنالهم وهؤلاء فى النار ولا أبالى أى لا أبالى بهؤلاء أين يصيرون . ثم ردهم الى صلب آدم عليه السلام (١) ان الله أخرج البال ثم عرض خلقه فمن جعل له ذلك البال حظا سعد ومن حرمه البال رمى بحظه الى العدو فبطل (٢) .

والمقادير هذه قدرت قبل الخلق بخمسين الف سنة وقدر لكل قلب مايجرى له « فان الله تعالى قدر المقادير قبل الخلق بخمسين الف سنة » (٣) ، واذا كانت قسمة الخلق الى فريقين أهل اليمين وأهل الشمال انما تجرى بالقدر قبل الخلق . فان حظوظ أهل اليمين أنفسهم انما تجرى بالقدر أيضا فكل منهم له حظه من الحب الذى هو مظهر الربوبية .

وحب الله على درجات تقسم وفق الحظوظ فأدنى هذه الحظوظ حبه للموحدين جميعا وهناك حب آخر لخاصة عباده جعله فى خزائنه « حب الله حبان حبه للموحدين جميعا وهو الحب المحتظى وحبه المخزون فى الخزائن وهذا لخاصة عباده » (٤) . وهذا الحب الذى أنعم به على خاصة عباده انما أنعم به عليهم لأنه استخلصهم لنفسه فأعطاهم محبته « أعطاها الله لعباده الذين استخلصهم لنفسه مع معرفته فلما اعترضهم كانت معرفته مع حبهم له فقبلهم . وأما الآخرون فلم يقبلهم لأنه لم يسبق لهم حبه ولم يسبق استخلاصهم لنفسه»(٥) .

والبال والمقادير والحب قسمت جميعا للخلق فى البدء ، وكانت مع القدر الذى طوى عن الخلق . وأخرج الانسان فى هذه الدنيا للأعمال وفق هذه المقادير ولاقامة الحجة عليه ، ولكن هناك نوعا من الفضل آخر يجرى على الانسان فى هذه الدنيا غير الحب والبال القديمين ذلك

---

(١) كتاب حقيقة الآدمية ١٩/٢٠ .
(٢) كتاب الفروق « التثاقل والرزانة » ٥٨١ .
(٣) كتاب نوادر الأصول ٢٥٦ .
(٤) كتاب المسائل المكنونة ٤٤ .
(٥) المرجع السابق ١٧ .

هو اللحظة والحظوظ فانهما يجريان على الانسان فى هذه الدنيا وان ذلك وفقا لما جرى قبل ذلك فى المقادير .

أما اللحظة « فان لله عز وجل فى كل يوم ثلاثمائة وستين لحظة يلحظ بها أهل الأرض فمن أدركته تلك اللحظة صرف الله عنه شر الدنيا والآخرة واعطاه خير الدنيا والآخرة » (١) . وهذه اللحظة قد شملت القدرة والحلم ، واما الحظ فانه يتبع تلك اللحظة وهو أن يفتح الله تعالى لعبده قلبه ويقذف فى صدره النور حتى تنخرق حجب الشهوات ويضىء صدره فيكون على نور من ربه ويجعل له طريقا اليه ، فذاك مبتدأ الحظ فلا يزال يسير اليه ويأتيه المدد من النور حتى يصل اليه فيظهر على قلبه جلاله وعظمته وجماله وبهاؤه فلا يزال هناك حتى يصل الى فرديته وهذا هو الحظ الوافر (٢) .

وليس الناس جميعا سواء فى الحظ واللحظة بل منهم من اختصهم الله واحظاهم وصيرهم فى قبضة يده وهؤلاء هم الأولياء على اختلاف مراتبهم منهم من هو فى القبضة ومنهم المستعمل فى قبضة الله ومنهم ربائب الأنبياء ، وانما يصطفيهم الله ويختصهم ويغذوهم « قوم اختصهم الله واصطفاهم وغذاهم بما غذا به الأنبياء فهم الربائب فكأنما تربوا فى حجور الأنبياء فعندهم علم القالب وهم أرقى من الأولياء »(٣) هؤلاء « أبو بكر وعمر » فى قبضته اذا نطقوا فينطقون بالحق واذا حكموا فيحكمون بالعدل » (٤) .

واذا كان الله قد اصطفى الولى وحباه بالحظ واللحظة ووقع عليه الاجتباء فان نظرة الله الى الولى تختلف بعد ذلك عن نظرته الى جميع الموحدين ، كما أن موقف الولى من الله يختلف عن موقف جميع الموحدين، أما موقف الله من الولى فانه بعد أن يجتبيه يفتح له خزائن مننه فيمن عليه من فضله ويرسل له هذه المنن على قلبه لتصل به الى الله (٥) فهو يغذوه بهذه المنن ويدله بها على طريقه ومعرفته ، وأما موقف الولى فانه يختلف بعد ذلك عن موقف جميع الموحدين فالعبد يتولى الله ولاية التوحيد

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٢٢٤ .
(٢) المرجع السابق ١٥٨ .
(٣) كتاب المسائل المكنونة ٣٢ .
(٤) كتاب الفروق ١٦٩ .
(٥) كتاب المسائل المكنونة ٤٣ .

وأما الولى فانه يتولى الله ولاية الحق » « العبد يتولى الله ولاية التوحيد ولا يتولى ولاية الحق الا الأولياء » (١) .

وموقف العبد من الله ومن معرفته ليس موقفا سلبيا الى النهاية يخضع فيه لما جرى فى المقادير من البال والحب والحظوظ واللحظة والجباية ، ولكنه موقف ايجابى يحتاج من العبد جهدا وعملا فالمقادير سر الله قد طواها عن الخلق واستأثر بها ولابد للخلق من أن يعملوا فمن قدر له حظ من هذه المقادير نال حظه ، ومن لم يقدر له ذلك وقف عند عمله . فالعباد طولبوا جميعا بالخدمة فعليهم جميعا العمل وان الله بعد ذلك يؤيد من يختارهم بنون المنن حتى يصلوا اليه بعد عملهم ، وعمل العبد أمام جباية الله ليس شيئا كما أن جباية الله تغنى عن كل عمل ، وهذا العمل الذى يكون من العبد قد ينبعث عما قسمه الله له فى المقادير من الحب اذا يهبه الله هذا الحب من العبد فيسير فى طريق المعرفة وقد يكون عن ارادة الانسان ورغبته فى الوصول الى الله وأما الثانى فهو رهين جوده اما أوصله اليه واما انقطع به الطريق (٢) .

هناك فرق تام اذن بين العمل وبين المعرفة ، أما العمل فيطالب به الموحدون جميعا او الخلق جميعا ، ولكنه لايوصل الى معرفة . واماالمعرفة فهى منحة الله لمن خصهم بباله أو لمن اجتباهم وكل منهم يصل فيها الى درجة تتبع حظه ومنة الله عليه . وان كان جميع الآدميين مطالبينبالمعرفة أيضا كما طولبوا بالعمل الا أنها ليست اليهم بل هى من وجود اللهورأفته ومننه « المعرفة أمانة عند بنى آدم وكلهم رهن الأمانة فلا يفكهم الا جوده ، وأما النفس فانها خلقت للعبودية فهى رهينة عند الحق لا يفكها الا كسبها » (٣) .

تختلف حظوظ الآدميين من المعرفة فكل له درجته ومنزلته ، واذا كان ذلك تبعا لما قسم له فى المقادير من الحظوظ والبال والحب والجباية فانهيكون أيضاتبعا لمنزلة قلبهوطبيعته. فالقلب مرآةلهذه المقاديروالحظوظ ولما يجرى على الانسان منها ، أو هو سر هذه الجباية والحب ، فالقلب هو مركز المعرفة فى الأدمى الذى يصله بحقائق الكون وأسراره .

خلق الله القلب من بطانة الأرض مما لم يمسه وطء ابليس ولا خطواته

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٧٤ .
(٢) كتاب المسائل المكنونة .
(٣) المرجع السابق ٦ .

لأنه كان فى سابق علمه معدن معرفته(١) • فهو من بقعة طاهرة من الأرض غير بقية بدن الانسان ، لأنه موضع المعرفة ، ولذلك لم يكن لابليس سلطان عليه انما سلطانه فى الدم الذى يجرى الى القلب خلال العروق .

ولما أراد الله أن يخلق آدم جمع وجه اديم الأرض فى الموضع الذى أراد أن يتخذ منه البيت وهو الكعبة ثم رفع تربته منه وعجنها بماء الرحمة ثم جعل فيه نور المعرفة كالخميرة ثم خمرها ووضعه أربعين يوما حتى نشف فيها نور المعرفة وامتزج بها بماء الرحمة وخرج ماكان فى باطنها الى ظاهرها من النور والبهاء ، ثم فتح خزائن الصور فاختار أحسن الصور فرفع مثاله وصورته ثم نفخ فيه من نور الحياة ثم قذف المعرفة فى قلبه (٢) .

والمعرفة هذه وهى أصل النور الذى كان منه نور المعرفة لم يقذفها فى قلب كل آدمى وانما قذفها فى قلب من سبق فى علمه هدايته ليؤيده بهذه المعرفة ، وأما من لم يسبق له تقدير الهداية فقد حرم هذه المعرفة وليس له الا نورها الذى كان فى آدم من يوم التخمير « فلما أخرج ذريته منه نالهم ذلك النور الموضوع فى أبيهم يوم التخمير بالحصص فصار لكل منهم حظ على قدر ما كان فى القضاء فى سابق علمه ، فمن كان فى سابق علمه أنه لا يؤمن لم يؤيده بالمعرفة ولم يمده بها وتركه على ذلك النور الذى جبل عليه أبوه آدم عليه السلام فلم يعرف ربه لأنه لم يقذف اليه المعرفة (٣) .

والمعرفة التى يقذفها الله فى قلب الآدمى هى الفهم والذهن والذكاء والحفظ والعلم أما الفهم فبه يدرك المغيب . وأما الذهن فبه يوصل الى كل ما خفى عليه ، وأما الذكاء فبه يستخرج المكنون بالتحقيق • وأما الحفظ فبه يحاط . وأما العلم فبه يذكر ما غاب أو هو ذكر الفطرة الأولى (٤) .

وأركان المعرفة فى القلب انما تنقسم الى نوعين : نوع منها هو نور المعرفة وما يتصل به من أمر الفطرة الأولى والنوع الآخر هو المعرفة التى يقذفها الله فى القلب تأييدا لذوى الحظوظ والمقادير •

---

(١) غور الأمور ١١٥ ب • (٢) غور الأمور ١١٦ ب •
(٣) غور الأمور ١١٦ ب ، ١١٧ أ • (٤) غور الأمور ١١٦ ب ، ١١٧ أ •

أما النوع الأول فيعمل فيه خمسة أشياء هى من أحدث الخلقة يوم المقادير وهى سر المعرفة فى الآدمى ، وهذه الخمسة هى :

(١) صنعة اليد اذ تولى الله بنفسه عجن طينة الآدمى .

(٢) تقريبه للآدمى بتصويره له على صورته .

(٣) عجن طينته بماء الرحمة ، فماء الرحمة هو الطف شىء وأشرف شىء أو هو صبغ قلب من اجتباه فى ماء الرحمة ليطهره .

(٤) وضع نور المعرفة فى طينته وتخميرها حتى يشملها جميعا .

(٥) نفخ نور الحياة فيه من روحه(١) .

فهذه الخمسة كانت يوم خلق آدم أو يوم المقادير وهى سر النور المقاديرى الربانى ، هذا النور الذى يدل الآدمى على الله بما كمن فيه من هذه الأسرار الثلاثة وهى :

(١) القربة اذ قرب الله الآدمى حين عجن طينته بنفسه واختار له صورته ، وعجنه بماء الرحمة ووضعه تحت العرش .

(٢) الحياة وهى روح الحياة التى نفخها الله فى الآدمى وهى من روح الله الطيبة .

(٣) نور المعرفة الذى وضعه الله خميرة فى طينة الآدمى .

فهذه الأسرار الثلاثة تكون سر النور المقادير الربانى(٢) .

وأما النوع الثانى من أركان المعرفة فهو هذه المعرفة التى قذفها الله فى قلب من اختصه يوم المقادير حين مباشرة الخلقة الأولى ، وهذه المعرفة كانت لتأييد النور المقاديرى الربانى وهذه المعرفة هى :ـ الفهم والذهن والذكاء والحفظ والعلم .

كيف تحدث معرفة القلب اذن من هذين النوعين من الأركان : الركن المقاديرى وركن المعرفة الانسانى أو التأييدى ؟ .

ان أول مرحلة لتعاون هذين الركنين فى سبيل المعرفة انما تبدأ عند التقاء نور الشعاع بمصدر المعرفة فى الكون وهى المعرفة الموضوعة فى

---

(١) غور الأمور ١١٧ أ .

(٢) غور الأمور ١١٧ ب .

ذات الله فى ملك الجلال وحجب البهاء وذلك أن الله بعد أن نفخ روح الحياة فى آدم فتحرك قلبه وحيى بنور الحياة وقذف فى قلبه المعرفة .

فلما التقت المعرفة بنور المعرفة الذى وضع فى طينـــة آدم تعارفا ، فعـرف النور المعرفة والمعرفة النور اذ كانا متصلين فى البـدء فى مكان واحد عند الملك الأعلى فاجتمع نوراهما على القلب وسطعا بنوريهما فأنار القلب وأضاء من سلطان النور وسطع منهما شعاع الى العرش فوقف بين يدى الجليل فاتبع القلب بصر عينيه حتى انتهى منتهى الشعاع فشاهد المعرفة وأبصر الجلال وحجب البهاء ، فالتقى نور المعرفة ونور الشـعاع وهو نور المعرفة والمعرفة نفسها فعرف ربه(١) .

وأما المرحلة الثانية لتعاون هذين الركنين فى سبيل المعرفة فكانت يوم الميثاق وكانت من التقاء النور المقاديرى الربانى بنور الميثاق المؤيدى ، أو كانت عن تأييد النور المقاديرى الربانى بنور البهاء والسراج .

لما كان يوم الميثاق أخرج الله ذرية آدم من صلبه ووضعهم على كفـه ليأخذ منهم الميثاق ، فحين وضعهم على كفه كلمهم وتجلى لهم عن وجهـه الجليل ثم أخذ عليهم الميثاق فكان الخلق فى ذلك على درجات ، أما الذين سبق عليهم علمه بالاختصاص والهداية فقـد أيدهم بالمعرفة فقذفهـا فى قلوبهم ، اذ أيدهم بالذهن والفهم والذكاء والحفظ والعلم فاستعملوا هذه الخمسة يوم الميثاق فاهتدوا بها عن طريق ما شـاهدوا من آثار الله التى ظهرت لهم ، وبقياسها على ما عندهم من الآثار التى تماثلها يوم المقادير اهتدوا بها الى التوحيد والاقرار بالفردية ، وذلك أن الله حين قربهم يوم الميثاق بوضعهم فى كفـه تذكروا تقريبه لهم يوم المقـادير اذ تولى عجن طينة الآدمى بنفسه وقربه اليـــه بتصويره على صورته فدلتهم قـــربة الميثاق على قربة المقادير ، وحين كلمهم الله فقد اهتدوا بأنفاس كلامه على ما نفخه فيهم من روحه فقد وجدوا أثر تلك الروح فى هذه الأنفـــاس فعلموا أنه هو الذى أحياهم ، وحين تجلى لهم يوم الميثاق اهتدوا بسبحات وجهه على نور المعرفة الذى وضع فيهم فهذا النور أشرف الأشياء وأبهاها وأنورها أخرجه من خزائن الربوبية ، وقدره بعلم الوحدانية ، عليه لباس الألوهية ، مشحون بنور الجلال والفردانية ، يحكى عن رب قـديم واله عظيم وقادر لطيف ، ليس كمثله شىء وهو الحـكيم الخبـير(٢) . فـدلتهم

---

(١) غـور الامـــور ١١٦

(٢) غور الامـــور ١١٧

سبحات الوجه على أنها هى نور الاله الواحد الذى تولى خلقهم يوم المقادير ووضع فيهم نور معرفته ليدل عليه • استعملوا هذه الخمسة التى أيدوا بها يوم الميثاق فدلتهم على خالقهم يوم المقادير فوحدوه ، وكان ذلك عن التقاء النور المقاديرى الربانى الذى اشترك فيه الخلق جميعا بنور الميثاق المؤيدى الذى اختص به أهل هدايته واختصاصه •

وفى يوم الميثاق حين أضاءت سبحات الوجه فان أهل الهداية استطاعوا بما لديهم من معرفة أن يصلوا الى أن الاله الذى تجلى لهم يوم الميثاق هو نفسه الذى تولى خلقهم يوم المقادير وتحققوا من ذلك ولم تزغ أبصارهم ولا عقولهم فكانوا موحدين فأيدهم الله بنور الهداية والايمان وعقل الهداية فكان لهم نور التوحيد ونور الهداية ونور عقل الهداية ، وأما الذين لم يؤيدوا بالمعرفة فى يوم الميثاق فانهم لم يستطيعوا أن يحققوا أن الاله الذى تجلى لهم يوم الميثاق هو نفسه الذى تولى خلقهم يوم المقادير ، ذلك لأنهم لم يؤيدوا بمعرفة الميثاق فاشتبه عليهم الأمر فلم يوحدوا ، ولكنهم كانوا مشبهين ليس لهم من الهداية الا النور المقاديرى الربانى ، ولكنه لم يلتق بنور الميثاق المؤيدى فهم أهل تشبيه حرموا نور التوحيد والايمان والهداية •

فالمرحلة الثانية من المعرفة وهى مرحلة الميثاق لا تتم حتى يلتقى نور المقادير الربانى الذى وضع الآدمى بنور الميثاق المؤيدى أو بنور المدد الميثاقى الذى يكشف عن سبحات الوجه والجلال أو عن نور البهاء والسراج، وعن هذه المرحلة الثانية تكون درجات الخلق من المعرفة اذ يخرجهم الله بعد ذلك الى عالم الأعمال واقامة الحجة فى هذه الدنيا فلا يكون لهم من المعرفة التى طولبوا بها الا ما كان لهم فى القدر يوم المقادير والميثاق •

والفرق بين المعرفة التى يؤيد الله بها أهل الهداية والاختصاص يوم الميثاق وبين نور المعرفة الذى وضع فى الآدمى يوم المقادير يوضح قيمة الدور الذى يقوم به الآدمى فى المعرفة •

أما نور المعرفة المقاديرى فهو مشترك بين الآدميين جميعا وهو فطرة الله التى فطر الناس عليها وليس للآدمى منه شىء وكل آدمى له نصيبه من هذا النور لا يخلو منه آدمى وان كان حظ الآدميين يختلف فى ذلك لاختلاف فطرتهم ، فمن باشرته يد الله فى عجن طينة الآدمى يكون أكثر حظا من هذا النور المقاديرى عن الذى لم تباشره يد الله ، فكان فى الداخل ومن كان فى ظاهر الطينة تحت العرش حظى من القرب والنور بنصيب غير الذى كان

الى الداخل ، وليس للآدمى فى هذا جهد أو ارادة ، وانما هى المقادير والحظوظ التى قسمها الله ، وعلى قدر نصيب الانسان من هذا النور المقاديرى تكون ادراكاته ومعرفته فنور العين متمكن فيها نور المعرفة المقاديرى ، وكذلك بقية الحواس وليس الى الانسان من ذلك شيء وانما هى فطرة الله على حسب ما قسم يوم المقادير .

وأما المعرفة فقد اختص بها أهل الهداية والاختصاص دون غيرهم وهى الذهن والفهم والذكاء والحفظ والعلم الا أن الانسان مطالب باستعمالها ومحاسب عليها ، فاستعمالها من فعل العبد ومنسوب اليه ويصير محمودا أو مذموما عند ربه باستعمال هذه المعرفة ، ولكن هذه المعرفة لم يؤيد بها كل الآدميين وهى المدد الميثاقى أو النور الميثاقى أو معرفة الميثاق .

والصلة بين نور المعرفة المقاديرى وبين معرفة الميثاق هذه هى الصلة بين النار وبين الحديدة . فالنار كانت فى الحديدة وكل حديدة بها نار كامنة فاذا قدحت فقد ظهرت النار ، فاتصال النار بالحديدة حين تقدح هو اتصال النور المقاديرى بنور الميثاق المؤيدى والقدح أو الحجر الذى يقدح الحديدة هو تجلى الله يوم الميثاق أو هو الميثاق أو هو سبحات وجهه أو هو نور الجلال والبهاء والسراج فحين تجلى فقد قدحت المعرفة فانبعث نورها فاشتعل القلب وأضاء كما يشتعل القطن المندوف حين تقدح الحديدة .

يعمل فى القلب أنواع كثيرة من المعرفة وجدت فى مراحل مختلفة ، ولكل نوع منها قيمته الخاصة وتأثيره الذى يتميز به ، فمن هذه الأنواع ما وجد يوم المقادير فى الخلق الأول ، ومنها ما وجد يوم الميثاق ، ومنها ما ترك الى عالم الأعمال واقامة الحجة ، الا أن هذه الأنواع المتباينة تتمثل فى القلب فى صورة من الأنوار أو أن كل واحد منها يؤثر فى القلب فى صورة من الأنوار أو أن كل واحد منها يؤثر فى القلب خلال النور الذى يمثله فيه ، ففى القلب قد وضع نور الحياة ، ونور المعرفة ونور الحب ونور الايمان ، ونور التوحيد ونور الهداية ونور العقل ونور العلم، ونور الفهم ونور الذهن ، ونور الحفظ ونور السكينة ، ونور الفطنة ، ونور الرأفة ونور الرحمة ، ونور الحظوظ فكل هذه الأنوار تعمل فى القلب ولكل منها عمله الخاص ــ كى تصل به الى المعرفة .

تنقسم هذه الأنوار الى ثلاثة أنواع : النوع الأول منها هو أنوار

المقادير الربانية ، والنوع الثانى هو أنوار الميثاق المؤيدية ، والنوع الثالث هى أنوار المنن وثواب الأعمال ٠

أما أنوار المقادير الربانية فهى ترجع الى ثلاثة أنوار رئيسية وهى نور الحياة ونور الرأفة ونور المعرفة ٠

واول هذه الأنوار هو نور الحياة أو الحب وعنه تصدر الأنوار الأخرى ونور الحياة هذا يصدر عن جانب الربوبية أو جانب الرحمة . من حكمة الخلق اذ كان الله ولا شيء فأراد أن يعرف فخلق ملكه وربوبيته وصدر عن الربوبية الرحمة والرأفة والحب وصدر عن الملك والألوهية السلطان والموت . فالرحمة والرأفة والحب تلتقى جميعا فى أصلها وهو الحب كما أنها تتصل بهذا النور المشترك وهو نور المعرفة الذى يتصل بأنوار المحبة والربوبية ، كما يتصل بأنوار السلطان والموت ، فمعرفة الله لا تتم الا بمعرفة جانبي الألوهية ، جانب المحبة وجانب السلطان ، ولهذا كان جزء من المعرفة يتصل بنور المحبة والحياة والرحمة والرأفة والجزء الآخر يتصل بالعظمة والسلطان والقهر ، غير أن هذين الجانبين من المعرفة ينتهيان آخر الأمر الى جانب واحد فهما فى الحقيقة جانبان لحقيقة واحدة ، فالألوهية والربوبية ، أو الحياة والموت ، أو الرحمة والسلطان هما جانبان لحقيقة واحدة هى ملك الملك أو الذات الالهية وما هذا التقسيم الا باعتبار النظر الى أثرها فى السكون ، فنور المعرفة ونور الرحمة ونور الحب هى جميعا صور لحقيقة واحدة ننظر اليها باعتبارات متباينة وانما أصلها الأول هو نور الحب أو الحياة .

الحب هو أول العناصر التى تؤثر فى المعرفة تؤثر فى درجتها وقوتها فأكثر الناس حظا من الحب هو أكثرهم حظا من الحياة وهو أكثرهم حظا من المعرفة وأعلاهم درجة وأقربهم الى الله . ذلك أن الحب هو الحياة وهو القدر من الحياة الذى وضعه الله فى خلقه وضعه حين نفخ فيهم من روحه وحين عجن طينتهم بيده وحين صورهم على صورته. فأكثر الناس حظا من الحب هو أكثرهم حظا من مباشرة صنعة اليد من القرب تحت العرش ومن لحظة الله اليه ، فالحب هو سر القربة فى بدء الخلق فأوفر العباد حظا من الحب هو أوفرهم حظا من الحياة والمعرفة .

والحب هو الحياة في كل مظاهرها في فرحها وانسها وبهجتها ، وفي تكاثرها وتناسلها فالحب هو الحيـاة الطبيعيـة تبدأ من الله وتسرى في خلقه واوفر الناس حظا من هذه الحياة هو الرســول حين كان حقيقة محمدية فقد خلق من عجلة الفرح وقوله « خلق الانسان من عجل » أي من عجلة الفرح وغلبته وغليانه فوقع مبتدأ خلقه من هناك وهـو محمد صلى الله عليه وسلم وآدم قالب له فأخرج الانسان من هنـاك الى شيء بعد شيء حتى انتهى الى الطينة ثم الى اللحم والدم والروح ، ثم قال « سأريكم آياتي فلا تستعجلون » أي علاماتي(١) وأكثر الناس حظا من الحب والحياة بين الصحابة هو أكثرهم انسا ودعابة وغشـيانا للنساء ، فكذلك في الحظوظ انما ينسـب أصحاب القلوب كل الى ما وفر له من الحظ من ذلك الشيء فأبو بكر منسوب الى الرحمة ، وعمر منسوب الى الحق ، وعثمان منسوب الى الحياء ، وعلى منسوب الى المحبة وانما نسب كل واحد منهم الى ماهو الغالب عليه ، وكان على ظاهر الأمر بين الأصحاب في شأن الثناء على الله تعالى وذكر الصفـات وهذا عالم المحبين وكان معروفا بالانبسـاط والانطلاق والهشاشة الى الخلق والمزاح ، وهذا لمن غلب على قلبه محبة الله لأن القـلب ينبسط عن المحبة وينقبض عن المخافة ، فاذا غلبت المحبة على الخوف انبسط واذا غلب الخوف على المحبة انقبض لأنه يلاحظ العظمـة وفي وقت الانبسـاط يلاحظ جوده وكرمه (٢) ولذلك فان علياً كان رجلا مذاء ، محبا للنساء به دعابة .

فالحب والحياة والفرح والروح شيء واحـد وهو دليل الحيوية الطبيعية في كل نواحيها وأوفر الناس حظا في ذلك هو أقرب الناس الى الله وهو أكثر الناس حظا يوم المقادير . « الروحانيون هم أهـل جمال الله الذين جرى عليهم الفرح (٣) وأوفر المؤمنين حظا من المحبة والحياة أحوجهم الى النساء (٤) . أصل خروج الآدمي من باب الفرح والله خلقه بيده لأنه خلقه على صورته ، ففي وقت ما خلق جاءت عجـلة الفرح فخلق آدم من نور العجلة وفي البدء كان خروجه من الفرح ، فلمـا كان أوان الخلقة ظهرت تلك العجلة حيث عجنت الطينة وولى ذلك بيده فبقي ذلك الفرح في قلب الآدمي (٥) معناه أن هذا الفرح الذي يلتقي

---

(١) كتاب المسائل المكنونة ٢٤ .
(٢) كتاب نوادر الاصول ٣٠٧ .
(٣) المرجع السابق ١٥٥ .
(٤) كتاب الفروق ٧٩ .
(٥) كتاب المسائل المكنونة ٢٢ .

عليه الزوجان هو الفرح الذى منه جرى خلق الآدميين (١) .

والحب والمعـــرفة واليقين والفرح شىء واحـــد ذلك أن الحب هو أصل هذه جميعا ، لأن الحياة من الحب والمعرفة موضوع فيها الحب فلذلك يحيـــا القلب بالمعرفة فيخف فاذا خف أسرع الى الطاعة (٢) ، فالمؤيد السعيد تبحر فى المعرفة وتفنن فى علم المعرفة وتشبث بالمعرفة وتفرغ بذهنه وفهمه وفطنته فى جميع أموره وتعلق بالله قلبه حتى أتاه اليقين وهو الفرح الذى سبق له من الله فلم يزل يحشو قلبه وصـــدره بما أعطى فى قلبه وصدره حتى صار زكيا مرضيا فالزكاوة من الخشية التى اختشاها (٣) .

فالحب اذن هو الحياة وهو الفرح وهو الروح وهو المعرفة وهو اليقين وهو الايمان . وهذا الحب هو الحياة الطبيعية بكل مظاهرها وقوتها وخصبها تبدأ من الله الذى هو المصدر الأول وتنتهى بعد ذلك فى الآدميين ، وأوفر الناس حظا من هذه الحياة هو أقربهم الى الله أو هو أكثرهم معرفة ويقينا وايمانا ، فالايمان واليقين والمعرفة ان هى الا فكرة طبيعية جبرية تعتمد على مقدار تجلى الحب الطبيعى فى ذات الانسان . وهذا التجلى انما يكون بما وضعه الله فى قلب الآدمى من المحبة التى جعلها لازقة بحبة القلب وباطنه (٤) وهذا الحب الطبيعى هو الذى يثير فى الانسان الأنس والانبساط فيؤلف بينه وبين غـــيره من المؤمنين فالحب هو الألفة أو هو حب الجماعة أيضا ، وهو مظهر من مظاهر الايمان .

والرأفة أو الرحمة هى العنصر الثانى من عناصر المعرفة وهى الوجه الأخلاقى لناحية الحب . فالحب انما يدفع بما فيه من لين ورقة الى الرحمة والرأفة ، فاذا نظرنا الى الحب من الناحية الطبيعية فهو حب وحياة ، واذا نظرنا اليه من الناحية الأخلاقية فهو رأفة ورحمة يرجع الى ماء الرحمة الذى صيغ الله فيه قلب عباده المؤمنـــين أو الى ماء الرحمة الذى عجن منه طينة آدم وأوفر الناس حظا من ماء الحيـــاة هو أوفرهم حظا من الرحمة والرأفة وأوفرهم حظا من الحب هـــو أوفرهم حظا من الرحمة والرأفة وهو أوفرهم حظا من المعرفة .

---

(١) كتاب المسائل المكنونة ٤٥ .
(٢) المرجع نفسه ٤٥ .
(٣) المرجع نفسه ٤٥ .
(٤) كتاب نوادر الاصول ١٤٧

والمعـرفة هى العنصر الثالث من عناصر المعرفة ، وهى كما رأينـا : الحيـاة والحب والرحمـة والرأفة ، أو هى الحب اذا نظرنا اليـه من ناحية المعرفة ، فأوفر الناس حظا من الحب والمحبة أوفرهم حظا من المعرفة ، غير أن المعرفة أو الحب انما تضم فى داخلها ناحية أخرى بها تتم المعرفة ، فعن الحب يصدر الموت وعن الربوبية تكون الألوهية وعن الرحمـة والرأفة يكون السـلطان والقهر ، فالمعرفة هى الاحاطة بهـذه الجوانب المضادة احاطة شاملة مع ضمها الى أصولها الايجابية ، كمـا أن هذه الأصول الايجابية تضم بين طياتها هـذه العناصر المضادة ، فالمعرفة اذن هى صورة من الحب والحياة، فالحب يضم فى طياته الموت ويحيط به احاطة طبيعية والمعرفة تحيط احاطة واعية بمظاهر الحب من الحياة والفرح وبما يضم بين طياته من العناصر المضادة ومظاهرها من الموت والكبر والقهر ، فالمعرفة هى صورة من الحب الا أنها صورة واعية ، ويتفاوت حظ كل انسان من المعرفة بتفاوت مقدار ما تحيط به احاطة واعية من مظاهر الحب والحياة وما ينطوى فيها من أضدادها .

ننتهى من هذا الى أن هذه الأنوار الثلاثة مهما اختلفت اسماؤهـا ومظاهرها انما ترجع الى حقيقة واحدة هى الحب الطبيعى وهو مدار المعرفة فى قلب الانسان ومـدار صلة هذه المعرفة بمـركز المعرفة فى الكون وعلى اختلاف حظ الآدمى من هذا الحب تكون درجة معرفته التى رتبت له يوم المقادير ، فكان من صنع الله تعالى للعبد أن أعطـاه من هـذه الأنوار الثلاثة حتى دان القلب لله وهو نور الرحمـة ونور الحياة ونور العظمة ، فبنور الرحمة يلين القلب وينقاد ، وبنور الحياة ينصب لله عبـودة وبنور العظمـة ينصب ويثبت اذا جاءته أمـواج الشهوات لتزيله عن مركزه[1] فهذه هى الأنوار التى تعمل فى المعرفة فى صلة الانسان بمصدر الكون من الناحية الكونية ، وفى صلتـه بمصدر الكون من ناحيـة المعرفة ، وفى صلته بمصدر الكون من الناحية الأخلاقية وهذه الأنوار انما توضح جانب الجبر والقـدر فى هذه الصلة .

وأما أنوار الميثاق المؤيدى فهى طائفتان : الطائفة الأولى هى ما أعطى الانسان يوم الميثاق من المعرفة ليتعرف به الى الله يومئـذ والى نور البهاء والسراج والشعاع وذلك نور الذهن والعـلم والفهم والحفظ

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٤٤ .

والذكاء ، ثم ترك فيه ليستعمله بعد ذلك وهو محاسب عليه ومحمود أو مذموم باستعماله ، والطائفة الثانية هى ما أعطى الانسان فى هذا اليوم ثمرة لاستعمال هذه الخمسة فى يوم الميثاق وذلك نور الايمان والتوحيد والهداية والعقل ووضعت هذه الأنوار فى قلبه لتدله على ربه ولتسير به فى طريق المعرفة .

اما النوع الأول من هذه الأنوار فهو يدل على كسب الانسان وجهده فى المعرفه ويتفاوت الناس فى معرفتهم تبعا لتفاوتهم فى استعمال هذه الأنوار الخمسة ومدار عمل هذه الخمسة هو الصدق أو الوفاء بالميثاق أو بالأمانة التى وضعت عند الآدميين وهى المعرفة ، وأما النوع الثانى فهو يدل على تأييد الله للمؤمنين يوم الميثاق كما يدل على جانب الجبر والقدر فيما طولب الآدميون به من الصدق والوفاء والعبودة ، فالمعرفة وفق هذا النوع الثانى انما تتوقف درجتها على مقدار التأييد الميثاقى وعلى جانب من الجبر ، وأما فى النوع الأول فتتوقف على نوع من الكسب والارادة والجهد وهى فى النوع الثانى تكون أخلاقية دينية ، وأما فى النوع الأول فهى عقلية حرة اذ تعتمد على الفهم والذهن والعلم والحفظ والذكاء وهى الجانب الآخر من العقل غير جانب الهداية .

وأما أنوار المنن وثواب الأعمال فهى تدل على ناحيتين أيضا ناحية الجبر والقدر فى أنواع المنن ، وناحية الارادة والكسب فى انوار ثواب الأعمال ، فان الله اذا أراد أن يجتبى عبدا أنعم عليه وجعل فى قلبه نور هذه النعمة ، وكذلك اذا لحظ الى عبد أو اذا صادفته لحظة الله جعل له نورا فى قلبه يقابل هذا الحظ الذى لحظ به اليه فيكون هذا النور هو دليل القلب الى المعرفة وتتفاوت قلوب الآدميين وسيرهم الى الله تبعا لتفاوت حظوظهم وأنوار المنن التى ترد على قلوبهم . وأما فى ثواب الأعمال فان الانسان يأخذ فى مجاهدة نفسه والزامها الصدق والوفاء ويحاول أن يتخلق بأخلاق الله فكلما وصل بنفسه الى درجة فى رياضتها ومجاهدتها كان له نور هذه الدرجة فى قلبه حتى يصل الى درجة يجتبيه معها الله فأنوار ثواب الأعمال هذه التى ترد على القلب تكون سببا فى تفاوت العباد فى درجات المعرفة تبعا لتفاوتهم فيها حتى يصلوا الى درجة الجباية فيكون تفاوتهم بتفاوت حظوظهم من أنوار المنن .

والقلب يدفع الأولى فى طريق المعرفة فيبدأ فى هذا الطريق بالعمل

والكسب وينتهى فيه بالجبابة والتأييد الميثاقى والمقاديرى . اما الدرجات التى يسلكها فى ذلك والتى تميز بين أنواع المعرفة فهى تنتقل من التقوى الى التهذيب الى التقدم الى الاختصاص الى الحكمة الى الولاية وربائب الأنبياء(١) وهذه الدرجات تبدأ بأن بروض الانسان نفسه ويؤدبها حتى يصير حرا من رق الشهوات فاذا بلغ ذلك سار قلبه فى العلا الى الملكوت ، ثم فتح له فى الغيب ثم يصل الى الله ثم يصير من المقربين ومن خاص الأولياء فاذا وصل الى ذلك وقع فى القبضة وصار مستعملا لله فكبر وعظم شأنه فى القلوب (٢) .

المعرفة اذن تتبع فى اول الأمر فكرة المقادير او فكرة الجبر والقدر وهذه المقادير انما قسمت بين الناس فى الأزل فأدرك كل منهم نصيبه فكانت الحياة بنور الحياة والقسمة بنور العدل والحظوظ بنور الفضل (٣) وكان منزلة كل منهم من المعرفة وفق نصيبه فى المقادير .

(ب) القلب « درجات المعرفة » :

٩٨ — واما الضرب الثانى فيعمد الى تصوير درجات المعرفة وشعبها ويحاول تفسير هذه الدرجات والشعب خلال دراسته للقلب فهو صورة للكون ومرآة ينعكس عليها الوجود ، فدراسة القلب هى دراسة للوجود تبدأ من ظواهره القريبة حتى تنتهى الى اسراره الأولى او مركز المعرفة فى الكون وموضوعها ، ودراسة القلب هو دراسة لهذه المراحل والدرجات والشعب التى تقع فى الطريق بين الظواهر القريبة وبين هذا المركز الأول ، ودراسة القلب هو دراسة للادراك الانسانى خلال تنقله بين هذه المراحل والدرجات والشعب ، ودراسة القلب تفسير لعملية الاستبطان التى تبدأ من الظاهر الى الباطن تاركة الظواهر الى الجوهر والسمات الى السر ، قاصدة الى السر الأول والحقيقة الأولى أو هى تفسير لعملية المعرفة فى موضوعها ، وفى مراحلها ودرجاتها وشعبها وفى ادراك الانسان لهذه المراحل والدرجات والشعب .

المملكة الانسانية صورة من المملكة الالهية ، والانسان أو الكون

---

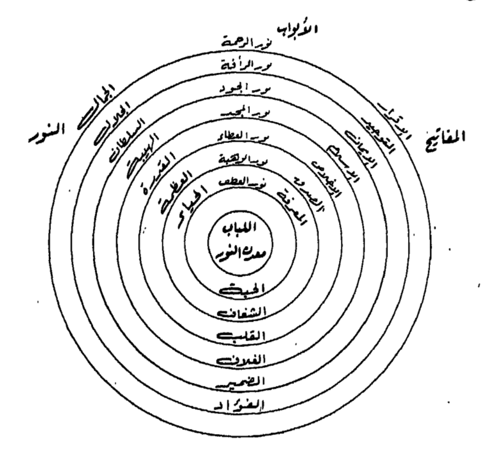
(١) الفروق « التمنى والغبطة » (٢) الفروق « الكبر بالحق وغير الحق » .

(٣) كتاب تحصيل نظائر القرآن ٧٩ .

الصغير هو صورة من الوجود أو الكون الكبير ، والقلب هو مرآة ينعكس فيها الوجود فدراسة القلب ومراحل المعرفة فيه هو دراسة للكون وشعب المعرفة فيه ، فالقلب هو مركز المعرفة فى المملكة الانسانية وهو صورة للمعرفة ومركزها فى الكون العظيم .

القلب هو معدن النور أو معدن المعرفة وهو مستقر سبع مدائن من مدائن النور تحيط بهذا النور الأول الذى يوجد فى مركز القلب ، وكل مدينة من هذه المدائن قد فاضت عن هذا النور الأول الذى يوجد فى مركز القلب .

ولكل مدينة من هذه المدائن باب من النور يكشف عما فى بطن هذه المدينة من الأنوار وعلى كل باب من هذه الأبواب ستر يحجب هذا النور أو يقوم بالحجابة على هذه المدينة التى يقوم ببابها ولكل باب من هذه الأبواب مفتاح يفتح به ، وهذه المدائن السبع هى : مدينة الملك وهو القلب ولها ربض يحيط بها ، ولها أربعة أبواب شارعة فى هذا الربض ، أما هذه المدن من الخارج الى الداخل ومن الظاهر الى الباطن فهى :



١ ـ الفؤاد وبابها نور الرحمة وحجاب هذا الباب وستره هو الجمال ومفتاحه الاقرار .

٢ ـ الضمير وبابها نور الرافة وحجاب هذا الباب وستره هو الجلال ومفتاحه التوحيد .

٣ ـ الغلاف وبابها نور الجود وحجاب هذا الباب وستره هو السلطان ومفتاحه الايمان .

٤ ـ القلب وبابها نور المجد وحجاب هذا الباب وستره هو الهيبة ومفتاحه الاسلام .

٥ ـ الشغاف وبابها نور العطاء وحجاب هذا الباب وستره هو القدرة ومفتاحه الاخلاص .

٦ ـ الحبة وبابها نور الوهبة وحجاب هذا الباب وستره هو العظمة ومفتاحه الصدق .

٧ ـ اللباب وهو معدن النور او المدينة الأولى وبابها نور العطف وحجاب هذا الباب وستره هو الحياء وهو من ستر الملك ومفتاحه المعرفة .

ونور العطف هذا الذى هو باب هذه المدينة الأولى هو من نور القربة ، ونور القربة من نور الشفقة ، ونور الشفقة من نور الارادة ، ونور الارادة من نور المحبة ، ونور المحبة من نور الوهبة أو المنحة ، واما ربض هذه المدائن السبع أو مدينة الملك هذه فهو الصدر وحول هذا الربض أسوار وخنادق لحمايته ، ويقوم كل سور من هذه الأسوار على أساس ينفرد به ، وله نظام خاص فى مرمته وتعهده كى لا ينهار ، وعلى هذه الأسوار جميعا بابان شارعان الى دار الحرب وعليهما بوابان لكل منهما كسوته وعمله .

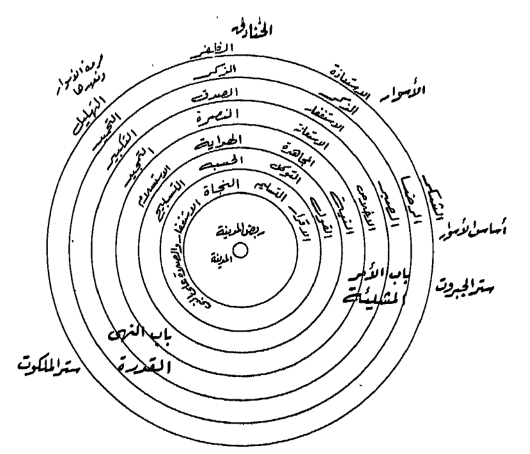
اما هذه الأسوار والخنادق واساسها ومرمتها فهى من الظاهر الى الباطن كما يأتى :

١ ـ الاستعاذة وخندقه الظفر وأساسه الشكر ويتعهد بالتهليل .

٢ ـ الذكر وخندقه الذكر أيضا وأساسه الرضا وتعهده التحميد .

٣ ـ الاستغفار وخندقه العون وأساسه الصبر وتعهده التكبير .

٤ ـ الاستعانة وخندقه النصرة وأساسه الاخلاص وتعهده التمجيد .



٥ ـ المجاهدة وخندقه الهداية وأساسه النية وتعهده الاستسلام .

٦ ـ التوكل وخندقه الحسنة وأساسه القول وتعهده التسبيح .

٧ ـ التسليم وخندقه النجاة وأساسه الاقرار وتعهده الاستغفار والصلاة على النبى .

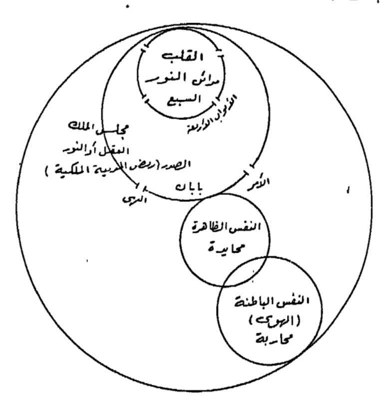
غير أن تعهد الأسوار والخنادق ومرمتها يكون بثمانية أشياء وليس بسبعة وهى التحميد والتكبير والتمجيد والاستسلام والتسبيح والاستغفار والصلاة على النبى .

وأما البابان اللذان فى ظاهر هذا الربض فهما بابا الأمر والنهى وهما شارعان الى دار الحرب فيكون منهما الغزو على دار الحرب هذه ، كما يأتى منها أيضا من هذه الدار وعلى هذين البابين بوابان هما المشيئة والقدرة وعلى كل باب من هذه الأبواب سترهما الجبروت والملكوت ولكل بواب من البوابين لباس من نور الوحدانية والألوهية وحشو كل لباس من اللباسين الرأفة واللطف والعطف والرحمة ، وكل لباس من هذين اللباسين قد نسج بنور السلطان والعظمة والهيبة والكبرياء .

وداخل هذا الربض فيما يلى المدينة مجلس الملك ومقر التدبير وهذا الملك هو العقل أو النور وبين يديه جنوده وأعوانه ووزراؤه وأما خارج هذا الربض فتوجد مدينة محايدة هى طلبة الملك ومبتغاه ، وهى النفس الظاهرة وفيما يليها مدينة أخرى معادية هى النفس الباطنة وهى مملكة عدوه الذى يغالبه وينازعه هذه المدينة المحايدة اما هذا العدو فهو الهوى وبين يديه جنوده وأعوانه أيضا .

(جـ) العقل :

والملك الذى اليه تدبير الأمر فى الصدر هو العقل أو هو النور ، وهو قائم الى جوار القلب وأما هذا العقل فله صورة وله معنى وتكشف



هذه الصورة وهذا المعنى عن أصل خلقه وعن صفته وعن خطر منزلته وعما احتواه من الأسوار وعما وضع فيه من المعرفة وشعبها ومن أسرار الكون والخلق .

اما اصل هذا العقل فهو من نور الهيبة اذ خلق منه وهو يحتوى بعد ذلك على معان أو أسرار تتضمنها حروفه ، فالعقل من ثلاثة حروف

(ع ق ل) ولكل حرف منها معنى وفى كل حرف منها سر من أسرار الخلق .

أما حرف العين ففيه خمسة معان : العزة ، العظمة ، العلو ، العلم ، العطاء .

واما حرف القاف ففيه خمسة معان ايضا : القربة ، القول ، القرار ، القوام ، القدرة .

واما حرف اللام ففيه معنى واحد وهو : اللطف .

وهذا اللطف فى معناه وأسراره وأصل خلقه ينفرد بغور خاص .

فاللطف فى أصله من الرحمة ، والرحمة من العطف ، والعطف من الشفقة ، والشفقة من الشوق ، والشوق من الحب ، والحب هذا هو سر الأسرار .

فالحب حرفان : حاء وباء .

فالحاء هى : الحياة ، الحياء ، الحلم ، الحكمة .

والباء هى : البر والبهاء .

ومن الحب هذا كان أصل الآدمى وخلقه : فمن حاء الحب أحيا قلبه ، ومن حاء الحياة (وهى من حاء الحب) أحيا جسده ومن باء البر (وهو من باء الحب) بره بنعم الدنيا ، ومن باء البهاء (وهو من باء الحب أيضا) باهى به الملائكة وخلع عليه بهاءه .

فالعقل يضم هذه المعانى جميعا ويصدر عن هذه الأسرار التى تكمن وراء حروفه ووراء مصدر خلقه من مصادر الكون فهو اخيرا من الحب وهو سر الأسرار وقد فاض عنه خلال هذه المعانى والصور .

وأما صورة العقل فهى فريدة أيضا اذ العقل أحسن الخلق وازينه البسه الله أحسن الألبسة وأشرفها وحشاه بأنوار الوحدانية والفردية والكبرياء وكساه بكساء (١) من نور الجمال ونور البهاء ونور الجلال ونور السناء ونور الحسن ونور العظمة ونور الهيبة .

---

(١) اللباس غير الكسوة عند الترمذى . الكسوة مايوارى الصورة واللباس مايلبس فوق الثياب . والكسوة لحاجة القلب واللباس لفرح القلب .

وأما منزلته فهى أشرف المنازل ايضا فان الله حين خلقه قال له أقبل فأقبل ، ثم قال له أدبر فادبر ، ثم قال له اقعد فقعد ، فقال بعزتى ما خلقت خلقا احسن منك ، ولا اجمل منك ولا اشرف منك ، ولا انبل منك ، خلقتك من نور ، وألبستك النور ، وحشوتك بالنور ، وكسوتك النور ، وقربتك بالنور ، وأمددتك بالنور ، وأسكنتك معدن النور ، فأنا النور ، ومعرفتى نور وكلامى نور ، وأنت من نور النور ، فأنت نور على نور ، أهدى لنورى من اشاء من عبادى .

وأما النور وهو ما يطلق على الملك الذى اليه التدبير فى الصدر فهو نور المعرفة وهو النور الأشرف الذى فاضت عنه الأنوار جميعا ، والأنوار تسعة وهى كلها عن نور الله .

أما الأول فهو نور الشمس ، والثانى نور القمر ، والثالث نور الكوكب ، والرابع نور النهار ، والخامس نور البرق ، والسادس نور النار ، والسابع نور الأعين ، والثامن نور الجواهر ، والتاسع هو راس الأنوار وملكها .

والنور التاسع هذا هو نور المعرفة خرج من الوحدانية وعليه لباس الربوبية يدل على الألوهية ويشير الى الفردية ، وأما الأنوار الثمانية الأخرى فقد بدت عن ملكه وقدرته .

والنور الذى بدا عن الوحدانية اشرف من ذلك الذى بدا عن الملك والقدرة ، فالأول يرى به الظاهر والباطن لأنه نور الباطن ، وأما الثانى فهو نور الظاهر فلا يرى به الا الظاهر فقط . والأول فاض عن الوحدانية وعليه لباس الربوبية ويدل على الألوهية ويشير الى الفردية اى أنه يحوى جميع الأسرار وعلوم السمات سواء منها ما يتصل بالذات أو الصفات .

وهذه الأنوار جميعا فاضت عن نور الله فهو أصلها الا أن نور المعرفة هو اشرفها واعلاها وان كانت الأنوار الأخرى لا تحرم أسرار هذا الفيض ، فالشمس لباسها الباطن الضوء ، ولباسها الظاهر من نور العرش ، والقمر لباسه الظاهر نور الكرسى ، فالشمس والقمر فاض نورهما عن العرش والكرسى ولذلك كانا ابعد الأنوار عن مصادر المعرفة خلافا للأنوار الأخرى التى فاضت عن الله مباشرة ولم تفض من خلال العرش أو الكرسى ، واشرف هذه الأنوار جميعا هو نور المعرفة الذى خرج عن الوحدانية

اى الذات ولم يفض عن الملك والملكوت ، فنور الملك والملكوت من نور الوحدانية والذات .

وهذا الملك الذى اليه التدبير فى الصدر سواء كان ما يطلق عليه هو اسم العقل أو النور فهو فى جوهره شيء واحد وفى معرفته سر واحد الا وهو النور وهذا النور اما أن يكون نور الوحدانية وهو نور المعرفة أو نور الهيبة وهو نور العقل .

(د) المعرفة والولاية :

٩٩ ــ ما هو الدور الذى يقوم به القلب فى المعرفة وما هى منزلته من مصادر المعرفة الأخرى ؟ فى وصف الترمذى للقلب والصدر والعقل رأينا أن القلب لا ينفرد وحده بالمعرفة الانسانية وانما يشاركه فى دوره أو يعاونه العقل أو النور وهو ملك التدبير فى الصـــدر ، كما يعاونه الذهن والفهم والحفظ والذكاء والعلم وهى أعوان القلب فى الصــــدر ، فالمعرفة دور مشترك بينه وبين العقل والصدر ، ويقوم كل واحد من هذه الثلاثة بنصيبه من هذا الدور المشترك ، فما هو نصيب كل واحـد من هذه الثلاثة ، وما هو وجه الشركة بينه وبين الآخرين .

المعرفة على ثلاث درجات : معرفة بآلاء الله ، ومعرفة بتـــدبيره ، ومعرفة بصنعه (١) ، أو هى معرفة بالله ، ومعرفة بحق الله ، ومعرفة بأمره ونهيه ، أو هى معرفة بذات الله ، ومعرفة بصفات الله ، ومعرفة بتكاليفه ، أو هى معرفة بالأسرار ، ومعرفة بالسمات (٢) ، ومعرفة بالأحكام ، أو هى معرفة بالحكمة الباطنة والبالغة ، ومعرفة بالحكمـــة الظاهرة (٣) ، ومعرفة بالظاهر ، أو هى معرفة بالباطن بنوعيه ، أو بعلم الحقيقة ، ومعرفة بالظاهر أو بعلم الشريعة (٤) . والعباد فى المعرفة على طبقات ثلاث : علماء بالله وسمات نوره وهو علم الأسرار ، وعلماء بتدبير الله أو بسمات الحكمة وهو علم السمات ، وعلماء بأمور الله وهو الحلال والحرام (٥) .

ومصادر المعرفة كما رأينا فى وصف الترمذى للصدر هى : القلب ، والعقل ، والصدر ، أو هى « الذهن والحفظ والفهم والذكاء والعلم » .

---

(١) كتاب نوادر الأصول ١٤١ .   (٢) كتاب نوادر الأصول ٣٣٠ ، ٣٣١ .

(٣) كتاب الفروق ٩١ ب .   (٤) كتاب المسائل المكنونة ٤٠ .   (٥) كتاب نوادر الأصول ١٤٠

فكل واحد من هذه الثلاثة يقوم بدرجة من درجات المعرفة فالقلب يدرك آلاء الله وسمات نوره وما هنالك من أسرار ، والعقل يدرك تدبير الله وسماته وما هنالك من الحكمة والأمثال العليا والأسماء الحسنى ، والصدر بما يوحى من الذهن والحفظ والفهم والذكاء والعلم يدرك أمور الله وهى الحلال والحرام وهى من وادى الشريعة .

والفروق بين هذه الأنواع الثلاثة من المعرفة وبين مصادر ادراكها ليست من الوضوح والتحديد كما نرسمها الآن فهى متداخلة فى بعضها ، ينطوى أحدها على الآخر أو يكمن فيه ، وقبل أن ينتهى نوع منها انما يأخذ بطرف الآخر وجميعها تتمثل فى معرفة القلب الأخير فالباطن انما يحوى الظاهر والباطن ، والحكمة العليا انما تحوى الظاهر وعلم الشريعة ، والقلب انما هو حاكم على العقل ، والعقل يحكم على الذهن والفهم والحفظ والعلم فهى من أعوانه وجنوده . « المكتوب على القلب من خبر الايمان قوله أنتم لى عملتم أو لم تعملوا (العقل ، العلم ، المعرفة ، الحفظ ، الذهن ، الفهم) فاستنارت هذه الأشياء بنور تلك الكلمة المكتوبة على القلب » (١) .

فالقلب هو مصدر المعرفة العليا والأسرار الباطنة والحكمة البالغة ، ولكن كيف يستطيع القلب دون سواه ادراك هذه المعرفة العليا والاتصال بالأسرار الباطنة والوصول الى الحكمة البالغة . وما هو استعداده الخاص الذى انفرد به حتى بلغ به هذه الغاية .

الأسرار العليا والآلاء والذات وسمات الأنوار هى موضوع الحكمة العليا أو البالغة أو هى موضوع المعرفة حين تصل الى آخر درجاتها ، وهى نفسها مصدر المعرفة فى الكون وهى تدل على نفسها وتقود القلوب اليها ، فأنوار السمات انما تنبعث عن الذات لتدل عليها ، والآلاء انما تصدر عن الذات لتدل عليها ، والأسرار انما يعرف كنهها بالوقوف على آثارها ، وعلى قدر صلة هذه الآثار بالذات وقربها منها على قدر دلالتها عليها .

واقرب هذه الآلاء وسمات الأنوار من الذات هى أقواها هداية للقلب فى طريقه نحو المعرفة اذا استطاع أن يدرك هذه الآلاء والسمات ، وهكذا كانت هذه الآلاء والسمات وأسرار الملكوت هى طريق المعرفة الى

---

(١) كتاب المسائل المكنونة ٢٢ .

الله « كان الله ولا شيء فأراد أن يعرف فخلق ملكه وربوبيته » وهى نفسها موضوع المعرفة فاذا اخذ القلب فى ادراكها فلا ينتهى بها الا الى الذات اذ خلقت لتدل عليها .

مثل المعرفة فى هذا مثل الملك الذى اراد ان تقف على مقدار عظمته وجلاله وسلطانه فى ذاته وفى آثاره ، فأرسل اليك مايدلك عليه وعلى آثاره ، فأرسل اليك شعاره ورمز مملكته ، فاذا كنت بعيداً عن حدود مملكته فان كل ماتراه مما يحمل رمزه وشعاره انما يدلك على همة هذا الملك وجليل خطره ، فاذا رايت له جندا او سرايا أدركت منها مقدار قوته وعظمته ، واذا رأيت له قافلة أو تجارة أدركت منها مقدار ثرائه واذا رأيت له سفيرا او عالما أدركت مقدار عظمة ملكه وحضارته ، فاذا دنوت من مملكته فجزت فيها لم يعد لك حاجة الى شعاره أو رمزه وانما تشاهد مملكته من قرب فترى تدبيره وحكمه فتقف على عدله وضبطه وحبه لرعيته فتعرف شمائله وأخلاقه فى تدبيره وسياسته ، فاذا انتهيت الى حاضرته ودنوت من قصره وجست خلال هـذا القصر مستجليا أسراره مستعرضا ذخائرة وكنوزه راعك ما لهـذا الملك من القـدرة والعظمة والجلال فاذا انتهيت اليه ومثلت بين يديه تغشـاك من اجلاله واعظامه وهيبته ما يجعلك تخر له ساجدا ، فأنت خارج مملـكته تعرف هذا الملك بشعاره ورمزه الذى ارسل به اليك وانت داخل مملكته تعرفـه بتدبيره وأحكامه وقوانينه التى تشاهدها ، وقـد تشاهد من الأحكام والقوانين ما يجـريه بعض العمـال من عند أنفسـهم ، الا أن ذلك لايلتبس عندك لمـا علمته من صفة تدبيره وحكمه ، فأنت تستطيع أن تميزه من غيره ، فاذا انتهيت الى حاضرته فقد تشتبه عليك بغيرها من بلاد المملكة ولكنك تسـتطيع أن تميـزها بما انفردت به حتى اذا انتهيت الى قصره كنت عرضة لأن يشتبه عليك بغيره من قصور عظماء المملكة ، ولكنك حين تستعرضها جميعا انما تعرف هذا القصر وتفرده ، وكذلك اذا انتهيت الى الملك فانما تعرفه من بين حاشيته بما انفرد به من الجلال والبهاء والعظمة والسلطان حتى اذا عاينته عرفته مشاهدة ومعاينة ، فانما كان دليلك الى هذا الملك شعاره ورمزه أولا ثم ماعلمته بعد ذلك من صفة تدبيره وحكمه وما ميزته له من صفة جلاله وعظمته التى انفرد بها ثم معاينتك له آخر الأمر .

المعرفة اذن على درجات فى كل درجة يستجلى العارف جانبا من موضوع معرفته ، ودليله فى معرفته هذه أو مصدر معرفته هو جزء

من موضوع معرفته الأصلي ، وانما سبق اليه هذا الجزء ليهديه الى المصدر الأصلي الذى هو موضوع معرفته ، وهذا الدليل أو الأثر انما يدل على جانب هذا المصدر الذى يمثله فقط ، ولكنه اذا كان يمثل جميع جوانب هذا المصدر فهو يدل عليه من جميع نواحيه ، وهذا الدليل انما يسبق الى العارف ليكون دليله الى المعروف ، وليحقق به عينية هذا المعروف .

والدليل الذى أرسله الله لعبده ليعرفه به ليس شعارا أو رمزا ليدل على ملكه فقط وليس وصفا لتدبيره وعدله ليدل على حكمته فحسب ، ولكنه دليل يتمثل فيه كل جوانب الذات الالهية ليدل عليها فى كل نواحيها وجوانبها هو دليل من النور تكمن فيه كل أنوار السمات ركزت واختزلت وقذف بها فى قلب الآدمى لتكون دليله الى ربه ، فهذا النور أو نور القلب هو دليل العارف الى ربه وهذا النور هو الذات الالهية فى انوار سماتها جمعت وركزت فكان منها نور المعرفة الذى هو نور الأنوار خرج من الوحدانية وعليه لباس الربوبية يدل على الالوهية ويشير الى الفردية ، وأما كل نور عداه فانما يصدر عن جانب واحد من جوانب الذات .

المعرفة اذن هى معرفة هذا الدليل وتحليل هذا النور الذى قذفه الله فى قلب العبد يوم المقادير ليدله عليه ويهديه اليه ، وتتوقف درجتها على درجة هذا التحليل وهذا النور هو نور المعرفة ، وللقلب فى تحليله طريقتان :

١ ــ أما الطريقة الأولى فهى طريق المشاهدة الباطنة اذ يقوم القلب بتحليل هذا النور عن طريق استبطانه ومحاولته الوصول الى لبه وأسراره .

٢ ــ وأما الطريقة الثانية فهى طريق المشاهدة الخارجية اذ يقوم القلب بتحليل هذا النور خلال نور العقل الذى يرتسم امامه فى الصدر .

١ ــ المشاهدة الباطنة :

القلب بضعة من لحم ولكنه مستقر أنوار المعرفة ، فالنور يستقر فى الجسد فيغشاه من أوله الى آخره ، ولكن هذا النور ينقسم

الى مناطق أو درجات فما كان منه فى الخارج فهو غير الذى يكون فى الداخل ، فكلما تقدمنا نحو الداخل وجدنا النور أكثر تركزا وقوة ، حتى نصل الى اللباب فيكون هناك معدن النور .

القلب سبع مدائن من النور وهو أيضا سبع مناطق متداخلة تكون كل منطقة منها مدينة من مدن النور السبع وعلى كل مدينة باب ولكل باب مفتاح وعلى كل باب ستر وحجاب .

ما هى الصلة بين كل نور من أنوار هذه المدن وبين نور المدينة التى تليه ؟

وما هى الصلة بين كل باب من أبواب هذه المدن وباب المدينة التى تليه ؟

وما هى الصلة بين كل مفتاح من مفاتيح هذه الأبواب وبين مفتاح المدينة التى تليه ؟

ثم ما هى الصلة بين هذه الأنوار جميعا وبين معدن النور الذى فى اللباب ؟

ان معدن النور الذى فى اللباب هو معدن هذه الأنوار جميعا فهو مصدرها الذى تصدر عنه وهو أصلها الذى تتولد منه وهو البذرة التى تكمن جميعها فيها ، وهو النور الذى اختزلت فيه جميعها وركزت ، وهو الذى يمثلها جميعا ويحتوى أصولها جميعا . ولكن كيف تفرعت جميع هذه الأنوار عنه أو كيف فاضت منه أو كيف تولدت عنه ؟ .

ان الشجرة تتفرع عن البذرة فيكون فيها الغصون والفروع والشعب . وشجرة المعرفة هذه قد تتفرع من معدن النور فيكون منها شعب المعرفة السبع أو مدائن الأنوار السبع « الجمال . الجلال . السلطان . الهيبة . القدرة . العظمة . الملك أو نور الرحمة . نور الرأفة . نور الجود . نور المجد . نور العطاء . نور الألوهية . نور العطف » ، ولكن هذه الشعب لابد أن تكون من نوع واحد ويكون ما يتصل بها من الأبواب والحجاب والمفاتيح من نوع واحد أيضا ، كما تكون غصون الشجرة وثمارها وأوراقها — مهما تعددت — من نوع واحد أيضا .

ان المدينة من النور قد تفيض عن المدينة التى تليها وهى بدورها قد تفيض عنها مدينة أخرى فيكون من ذلك سبع مدائن من النور

فاضت كل واحدة منها عن الأخرى وفاضت جميعها عن المدينة الأولى وهى معدن النور ، ولكن على اى نظام يجرى هذا الفيض ؟ هل يجرى على اساس الاختلاف فى الدرجة أو فى النوع أو فيهما معا ؟ ومعنى ذلك هل تكون المدينة الثانية والثالثة حتى السابعة من نفس نوع المدينة الأولى لاتختلف عنها الا فى درجة قوتها . أو أن المدينة الثانية تختلف فى نوع نورها عن المدينة الأولى حين تفيض عنها ، واذا كان ذلك فما سر الاختلاف النوعى ؟ هل هو الدرجة أيضا أو هو شيء آخر ؟ .

ان الأنغام تختلف فيما بينها ، ولكنها تصدر جميعها عن وحدة أولى وهذه الأنغام انما تختلف فى نوعها تبعا لاختلاف درجتها فى وحدتها ، وان الأعداد مهما كثرت فان مردها الى الأعداد العشرة الأولى ثم هى بعد ذلك تتركب منها وتتوافق فيكون منها هذه الكثرة العظيمة التى لا تقع تحت حصر أو عد ، وان الكلمات مهما كثرت والألفاظ مهما تعددت فان مردها حروف الهجاء وعن تآلف هذه الحروف واختلاف طريقة هذا التآلف تنتج هذه الكثرة العظيمة من الألفاظ واللغات ·

ان الأمثال العليا والأسماء الحسنى والسمات والصفات مهما كثر عددها فان مردها الى شعب المعرفة السبع وان الأنوار مهما كثرت ومهما اختلف نوعها أو عددها فان مردها كذلك الى الانوار التسعة .

والأعداد والحروف والأنغام تتركز كل طائفة منها فى العدد أو الحروف أو النغم الذى تبدأ منه فالأبجدية تتركز جميعها فى الألف والأعداد تتركز جميعها فى الواحد والأنغام تتركز فى النغم الأول ، ثم فاضت هذه الكثرة عن هذا الأول فيضا اختلفت فيه فى نوعها تبعا لاختلاف درجتها ، وكذلك الأنوار والمعرفة انما تتركز جميعا فى النور الأول الذى هو معدن النور والذى فاضت عنه فيضا اختلفت فيه فى درجتها ونوعها .

اما هذا النور الأول فقد فاض بدوره عن نور آخر ، ولكنه ليس خارجا عنه بل هو كامن فيه ، أو لعله فاض عن سر آخر يكمن فيه كذلك ، فهذا النور الأول انما يفيض عن الاسم الأعظم او عن الحرف الأعظم من هذا الاسم الذى فاضت عنه جميع الأنوار والأسماء والصفات وشعب المعرفة وهكذا نجد أنفسنا مع الترمذى أمام نظرية حرفية يفسر بها الكون والوجود والمعرفة .

ان للمعرفة سبعة حجب وهى : ملك الرحمة ، ملك العظمة ، ملك الجلال ، ملك الجمال ، ملك البهاء ، ملك البهجة ، ملك السلطان . وهؤلاء هم حجـــاب الله لم يطلعهم على اسمه المـــكنون الذى خلق به السماوات والأرض (١) . وهذه السبعة هى شعب المعرفة أيضا وهى ترجع جميعها الى ملك الملك وهى المرحلة الآخيرة وفيها يلاحظ العبد القدرة (٢) .

وهذه السبعة مع اختلاف يســير هى التى تكون مدائن النور فى القلب مع مايتصل بها من ستور وحجب وأبواب وهى ترجع أيضا الى ملك الملك الذى يكون فى اللباب أو يكون فى معدن النور .

وهذه الشعب أو الحجب مهما اختلف نوعها فمرجعها الى نوعين : ملك الجمال وملك الجلال أو الربوبية والالوهية أو الحكمة والمنــة ثم مرجع هذين النوعين بعد ذلك الى ملك الملك ، فوجدنا شأن بنى اسرائيل يجرى على سبيل العدل وأساس الربوبية وشأن هذه الأمة يجرى على سبيل الفضل والألوهية (٣) . يكون القلب عند الله فى ملك الجمال أو ملك الجلال أو ملك الملك . فمن كان فى الأولى غلب عليه الأنس فى الدنيا والآخرة ، ومن كان فى الثانية غلب عليه الهول فى الدنيا والأمن فى الآخرة ، ومن كان فى الثالثة وهو الخلوة التى ينقطع علم الصفات عندها فيكون فى الدنيا مستعملا بالله وفى الآخرة صاحب الدلال (٤) .

الحكمة من العدل والعدل من الربوبية والربوبية من الملك والقــدرة والمنة من العطف والعطف من الفضل والفضل من الجمال (٥) . فمرجع هذه الشعب جميعا الى ملك الملك خلال المنة والعدل والربوبية والألوهية او الجمال والجلال .

والأنوار كذلك مرجعها نور واحد هو نور العطف أو معدن النــور ، وهذا النور هو من نور القربة ونور القربة من نور الشفقة ونور الشفقة من نور الارادة ونور الارادة من نور المحبة ونور المحبة من نور الوهبة أو المنن وهو علم دقيق لا يمكن فحصه .

---

(١) المسائل المكونة ٦ و ٤٠
(٢) المصدر نفســه
(٣) كتاب نوادر الاصول ٩٩ .
(٤) المصدر نفسه ١٧٠
(٥) المصدر نفسه ٩٨

والجمـال والجـلال كما أسلفنا قبـل ذلك انما فاضا عن الحب والسلطان ، والحب والسلطان انما هما جانبان لملك الملك فاضا عنه أو ان أحدهما قد فاض عن الآخر ، فالسلطان انما فاض عن الحب ، والحب هذا هو المعـدن الأول فى ملك الملك ،وكذلك الحب هو النور الأخير الذى فاض عن الوهبة وفاضت عنه الأنوار وكان سر هداية العبد الى ربه اذ بدأ الذكر من خلال ملك الوهبة « فالذكر الأول بدؤه من الله من ملك البهجة اشتاق الى الموحد لأنه محبوبه فهاج من الفرح الذى له بالعبد فهاج فرح العبد من العبد من معدن المعرفة فاضـاء الصـدر فأبصرت عينـا الفـؤاد فارتحل القلب المختلط برحمـة الفـؤاد الى الله مشتاقا » (١) .

الحب اذن فى صورة النور أو فى صورة شعب المعرفة من الجمال والجـلال هو الذى قذف فى قلب الآدمى ليكون دليلـه الى ربه وعنه فاضت شعب المعرفة الأخرى أو الأنوار الأخرى التى تكون المراحل التى يمر فيها العبد فى تحليله لهذه الشعب لوصوله الى معدن النور أو ملك الملك .

وهذه الشعب وهذه الأنوار وما يتصل بها نوعان :

١ ــ فهى المعانى الكلية التى اليها مرجع الجزئيات فى هذا العالم والوقوف عليها هو الوقوف على علم الأسرار وذلك مثل الوقوف على الأعداد التسعة الأصلية لمعرفة سائر العدد « الجمال مأخوذ من الجمـلة وهو جملة الحسن أى الحسن جزئى والجمال كلى » (٢) .

٢ ــ وهى الدرجات التى يسير فيها القلب حتى يصل الى الغاية التى يطلبها من المعرفة فهى تشمل أحواله وما يرد عليه من الآلاء والمنن « نور الرحمة . الرأفة . الجود . المجد . العطاء . الألوهية . العطف أو الجمال . الجلال . السلطان . الهيبة . القدرة . العظمة . الحياة » كما تشمل درجته من درجات الصدق والعبودية والعمل « الاقرار . التوحيد . الايمان . الاسلام . الاخلاص . الصدق . المعرفة » .

المعرفة اذن هى المشاهدة الباطنة أو هى معرفة هذه المعانى الكلية بتحليل هذا النور الذى وضـعه الله فى قلب العبد ليكون دليله اليه

---

(١) كتاب المسائل المكنونة ٤٣

(٢) كتاب الفـروق ٧١ .

وهذه المعرفة هى تأمل باطنى يجوز فيه القلب درجات المعرفة هـذه خلال أحوال وواردات ينشأ كل منها عن معنى من المعانى الكلية التى يقوم فيه القلب وهى بعد ذلك درجات من درجات الصدق والعبودية يقوم بها العبد لتتحقق له هذه المقامات من المعانى الكلية ، وآخر هذا الطريق هو ملك الملك أو الخلوة حيث تنقطـع الصـفات فيكون العبد مستعملا بالله فى الدنيا ويكون صاحب الدلال فى الآخرة .

٢ ـ المشاهدة الخارجية :

ولكى يستطيع القلب أن يقوم بتأمله الباطنى كى يصل الى ما وضع فيه من المعرفة فقد وضع أمامه موضوع للتأمل الخارجى يعينه على استجلاء ما فى نفسه خلال تحليله لهذا الموضوع .

أما موضوع هذا التأمل الخارجى الذى وضع أمام بصر الفؤاد فهو العقل أو النور وهو صورة من الكلى الأعظم يضىء نور أمام القلب فيتبين خلال هذا النور المعانى الكلية التى كمنت فيه فيبصر على ضوئها نفسه وما ركب فيه من معرفة ، والعقل هو أحسن الخلق وازينه البسه الله أحسن الألبسة وأشرفها ، وحشاه بأنوار الوحدانية والفردية والكبرياء ، وكساه بكساء من نور الجمال ونور البهاء ونور الجلال ونور السناء ونور الحسن ونور العظمة ونور الهيبة . والنور خرج من الوحدانية وعليه لباس الربوبية يدل على الألوهية ويشير الى الفردية .

وهذا الكلى الذى وضع أمام القلب ليتأمله لا يختلف كثيرا عن ذلك الكلى الذى وضع فى لبابه ليستبطنه ، فنور المعرفة فى القلب أو معدن النـور لا يختلف كثيرا عن نور العقـل أو النور . الا أن القلب هو الذى ينفرد بالتأمل ، اما الظاهرى (للعقل) وأما الباطنى (لمعدن النور) وهذا التأمل أو البصر والسمع هو للفؤاد أو للقلب ، ومعنى ذلك أن القلب هو الذى ينفرد بادراك الـكلى سوأء كان ذلك الكلى هو العقل أو هو معدن النور .

وسر الادراك والمعرفة الذى وضع فى القلب هذا لا نلتمسه بعيدا عن معدن النور الذى وضع فيه ، فمعدن النور يرجع فى مصدره الأول الى نور الحب ونور الوهبة وبنور الحب هذا أحيا قلبه فالقلب انما يحيا بالحب وادراك القلب انما يكون لما فى معدن النور من الحب أو لتلك المحبة اللاحقة بحبة القلب . وأما نور العقل أو نور المعرفة فهو من نور

الهيبة وما فى العقل من حب انما هو مقدار ضئيل خلال اللطف «وأما اللام (لام العقل) ففيه معنى واحد وهو اللطف واللطف فى أصله من الرحمة والرحمة من العطف والعطف من الشفقة والشفقة من الشوق والشوق من الحب ، والحب حرفان حاء وباء ، فالحاء : الحياة والحياء والحلم والحكمة . والباء : البر والبهاء ، ومن الحب هذا كان أصل الآدمى وخلقه ، فمن حاء الحب أحيا قلبه ، ومن حاء الحياة وهى من حاء الحب أيضا أحيا جسده ، ومن باء البر – وهو من باء الحب – بره بنعم الدنيا ومن باء البهاء –وهو من باء الحب أيضا – باهى به الملائكة وخلع عليه بهاءه » ، فالحب فى القلب هو بمقدار أكثر وأكبر مما هو منه فى العقل وهو فى معدن النور أكثر منه فى نور المعرفة ، ولذلك اختص القلب بالحياة أو الادراك ، فالكلى الذى فى القلب (معدن النور) يختلف عن الكلى الذى فى العقل بما اختص به من ادراك وتأمل .

معرفة القلب اذن نوعان : مشاهدة باطنة وتأمل خارجى ، وعن التقاء هذين النوعين تكون المعرفة فهى من التقاء نور القلب الذى يخرج من مدينة الأنوار السبعة خلال الأبواب الأربعة الشارعة الى الصدر بنور العقل الذى يضىء أمام بصر الفؤاد . فاذا التقى النوران ابصر الفؤاد فوعى القلب ما أبصر الفؤاد فتكون المعرفة . ولا يلتقى النوران حتى يتجانسا .

وأما الضرب الثالث فهو يعمد الى استقصاء الصور المختلفة التى تبدو فيها الحقيقة الأولى التى هى موضوع المعرفة ، واذا كان الضرب السابق قد عمد الى بيان درجات المعرفة ووضوحها خلال هذه الدرجات تحت اسم سمات الأنوار أو الآلاء فان هذا الضرب يعمد الى بيان صور المعرفة المتعددة تحت اسم السمات أو الأسماء والأمثال .

أما سمات الأنوار أو شعب المعرفة السبع فهى بالنسبة الى الأسماء والأمثال أو علم السمات بمنزلة الأحرف التسعة الأولى من سائر العدد أو هى بمنزلة الأبجدية من سائر كلمات اللغة وأسمائها فشعب المعرفة هذه أو سمات الأنوار هى الأصول التى تتكون من تآلفها على صفة خاصة سمات المعرفة أو الأسماء والأمثال .

وهذه السمات أو الأسماء والأمثال من الكثرة حتى أنها لا تقع تحت حصر كما أن الأعداد وكلمات اللغة لا تقع تحت حصر ، ولكنها لا تكون جميعا فى درجة واحدة فمنها الأمثال العليا والأسماء الحسنى التى

هى بمنزلة الكلى من الجزئى أو بمنزلة الأصل من الفرع فهذه الأمثال والأسماء هى الصور العليا التى تتجلى فيها المعرفة فى نواحيها المختلفة وادراك هذه الأسماء والأمثال هو ادراك المعرفة أو الحقيقة الأولى فى تجلياتها المختلفة ونواحيها المتعددة المتباينة .

والأمثال العليا والأسماء الحسنى خلقها الله ليتجلى فيها ولتكشف عن ناحية من نواحى صفات ذاته وليعلمه خلقه خلال هذه الصفات التى تجلى فيها ، لأن هويته لا تدرك فى الدنيا ولا فى الآخرة وأما نظر العباد الى الصفات (١) . وهذه الصفات هى تجليات عالم الشهادة ليدل على عالم الذات أو الغيب « الغيب ما بطن فى الذات والشهادة ما ظهر من الملك والجمال والجلال والعظمة والرحمة والبهاء والبهجة والسلطان وما أبرز من الرأفة والحب والشفقة » (٢) .

فمعرفة العباد تتعلق اذن بالأمثال العليا والأسماء الحسنى أو بعلم السمات . والأسماء الحسنى هذه هى أسماء الله التى تجلى فيها لتكشف عن صفاته . والأمثال العليا من معدن الحكمة ، فعامة الحكمة فى الأمثال لأن الأمثال أنموذج الآخرة والملكوت ، وبالخلق حاجة الى معاينة الآجل وانما يعاينونه بالعاجل(٣) . « ضرب الله مثلا » أى صفة للذين آمنوا ليتمثلوه (المثال) ، فيطلبوا هذا المثال فى انفسهم (٤) ، وأما السمات فان أثقالها حشو ما فى الأمثال العليا والأسماء الحسنى فتلك حكمة الخلق والحق موكل بها » (٥) .

ولكن كيف تكون معرفة الأسماء الحسنى والأمثال العليا ؟ .

أخرج الله تعالى أخلاقه لعباده من باب القدرة ثم خزنها للعباد فى الخزائن لتكون الطريق اليه لمعرفته ، أما صفة هذه المعرفة فانها تجرى على نظام خاص .

قسم الله أخلاقه على أسمائه الحسنى ، وهذه الأخلاق مائة وسبعة عشر خلقا أكثرها مما تسمى به والذى لم يتسم به هو داخل فيما تسمى به لأن اللين والرزانة من الحلم والرحمة والعفاف من النزاهة والطهارة (٦)

---

(١) كتاب المسائل المكنونة ١٨ . (٢) المرجع السابق ٢٥ . (٣) كتاب نوادر الأصول ٢٤٨ .
(٤) كتاب نوادر الاصول ٣٥٦ . (٥) المرجع نفسه ٣٣٠ . (٦) المرجع نفسه ١٠٤ ، ١٠٥

فأخرج أخلاقه من الخزائن وقسمها على أسمائه وأمثاله العليا (١) .

وقسمة المعرفة على الخلق تجرى بعد ذلك وفق حظهم من الأخلاق فكل ادمى أو نبي مفطور ومجبول على بعض هده الأخلاق اذ وهبها الله له يوم المقادير « وان هذه الأخلاق تفضل الله بها على عبيده على قدر منازلهم عنده فمنح انبياءه منها فمنهم من أعطاه منها خمسا ومنهم من أعطاه منها عشرا أو عشرين أو اكثر من ذلك أو أقل » (٢) ، وهذه الاخلاق تكون هى دليله على المعرفة فمن وهبه الله خلقا من هذه الأخلاق وهبه نور الاسم الذى يقابله فيبصر هـذا الاسم ويدركه « لكل اسم من أسماء الله نور وكل اسم من أسمائه يقابله خلق أو خلقان من اخلاق الله فمن وهبه الله هذا الخلق وهبه نور هـذا الاسم فأشرق فى صدره فبصر به » (٣) .

المعـرفة اذن على مرحلتين : المرحلة الأولى هى الأخلاق والمرحلة الثانية هى معرفة نور الأسماء أو الصفات ، ولابد للثـانية من الأولى فلا يصل العارف الى الله ولا يدرك صفاته حتى يكون له من الأخلاق حظوظ هذه الأسماء ، وانه ليدرك من المعرفة ومن صفات الله بقدر ما له من الأخلاق فاذا كان له خمس أو عشر أدرك من المعرفة ومن صفات الله على قدر ما يقابلها من الأسماء ، واذا كان للعبد من الأخلاق ما يجعله يبصر أنوار الأسماء جميعـا فعندها يكون وصـل الى الدرجة العليـا من المعرفة وهناك يصل الى نور اسمه (الله) فهو مجمع الصفات والاخلاق وهو أصل مجمع القلوب والمعرفة « مجمع القلوب عند اسمه الله ثم صدروا من عند المجمع » (٤) .

اما هذا الحظ العظيم فليس سهلا ولا ميسورا فكل نبى كان له حظ من خلق أو خلقين الى عشرين ، وكان له من نور الأسماء ما يقابل هذه الأخلاق ، وأرسل كل نبى ليكون صورة للخلق يتجلى فيه هـذا الخلق والاسم الذى وهبه الله ، فكان كل نبى يظهر خلقا من أخلاق الله واسما من أسمائه حتى اتى محمد صلى الله عليه وسلم ليتمم هـذه الأخلاق جميعا فكان له من الأخلاق والأسـماء ما لم يوهب للانبيـاء

---

(١) المرجع نفسـه ٣٥٠ . (٢) المرجـع نفسـه ٣٥٩ . (٣) المرجع نفسه ١٠٥ .

(٤) كتاب المسائل المكنونة ١٣ .

السابقين ، ولل ولي او عارف او صديق صورة ليعض هذه الاخلاق والاسماء العليا ».

معرفة الأسماء تتوقف على حظوظ الأخلاق ولا يكون نور الاسم الا عن الخلق الذى يقابله . فعلى قدر حظ الآدمى من الخلق يكون حظه من المعرفه وهذا الحظ يتبع ثلاث حالات :

اما الحالة الاولى فهى الفطرة او الجبلة الأولى فان الله قسم الحظوظ بين العباد يوم المقادير وقسم بينهم الاخلاق وفطرهم عليها واخرج لهم ذلك من خزائن مننه ومواهبه ».

وأما الحالة الثانية فهى التخلق فمن لم يفطره ألله على خلق من هذه الأخلاق قدر له فى عمله معرفه هذا الخلق والتخلق به ، فلا يزال يتخلق به حتى يكون طبعا فاذا كان ذلك وهبه الله نور الاسم الذى يقابل هذا الخلق . « فأخلاق الله تعالى اخرجها لعباده من باب القدرة وخزنها للعباد فى الخزائن وقسمها على أسمائه وأمثاله العليا فادا أراد بعبد خيرا منحه منها خلقا ليدر عليه من ذلك الخلق فعلا حسنا جميلا بهيا . فجبله فى بطن امه على ذلك الخلق واذا لم يكن مجبولا بذلك الخلق فى بطن امه قدر له علم ذلك وحسنه وبهاءه ليتخلق العبد بذلك وتخلقه أن يحمل نفسه على ذلك حتى تعتاد نفسه»(١) ، ومن أشرق فى صدره نور اسم من أسماء الله كانت له تلك الأخلاق التى لذلك الاسم هذا للمجبولين ومن تخلق بذلك الخلق ولم يكن جبل عليه كان تخلقه طهارة لصدره وقلبه من دنس الخلق السىء الذى هو ضد هذا الخلق فاذا تطهر من سيىء الأخلاق لتخلقه بمحاسن الأخلاق بجهد وكد شكر الله له ذلك فوجد قلبه طريقا الى ذلك الاسم .

وأما الحالة الثالثة فهى الحظ أو النظر فان لله فى كل يوم ٣٦٠ نظرة اذا اصابت واحدة منها احدا وهب الله له حظا اشتق له من اسمه ذلك الحظ ووفقه الى ما فيه من خلق « ان الله يشتق للعباد من أسمائه حظوظا مثل وصف عالم وحكيم » (٢) ، « فاذا أراد الله بعبد خيرا وفقه لأخلاقه فتخلق بها واذا أراد الله بعبد شرا خلى بينه وبين أخلاق

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٥٩ .

(٢) كتاب الفروق ٦٣٨ .

ابليس » (١) « الأخلاق فى الخزائر ، فاذا أحب الله عبدا منحه خلقا منها ليدر عليه ذلك الخلق كرائم الافعال ومحاسن الأمور فيظهر ذلك على جوارحه فيزداد العبد بذلك محبة توصله اليه فى الدنيا قلبا وفى الآخرة بدنا » (٢) .

والعبد اذا كان قد جبل على خلق أو عدد من الأخلاق فلا مناص له بعد ذلك من التخلق ببقية الأخلاق الاخرى والجد فى ذلك حتى ينظر الله اليه نظرة فيزداد محبة توصله اليه وطريقه الى ذلك هو الذكر بالقلب لا باللسان .

الذكر عمل من أعمال القلب وعمل من أعمال العقل ، أما عمل القلب فهو التخلق بأخلاق هذا الاسم الذى يتمثله الانسان فيجهد ويكد فى هذا التخلق حتى يصل قلبه الى مقام هذا الخلق ويتحقق به ، فكل عابد يرى ببصر قلبه الى ما له من مرتبة فهو يصلها ، فالعباد مراتبهم ببيت العزة حيث استقر القرآن فى وقت نزوله جملة فى شهر رمضان وهؤلاء ليسوا من أهل المراتب ، اما اهل المراتب فهم الصديقون عسكر دون العرش وعسكر على العرش ، وعسكر فى الملكوت والخاصة فى ملك الملك بين يديه (٣) فالجد أن يقف العبد بقلبه فى محل الدعاء والاجتهاد مفتقر القلب الى الله مبتئس النفس (٤) .

فعمل القلب هو التخلق قلبا بخلق الاسم الذى يرمى ببصر قلبه اليه .

وأما عمل العقل فهو الوصول الى غور الاسم للوقوف على أنواره ولا يتأتى له ذلك الا بمعرفة الأسماء والحروف وما لها من غور وهذا هو معدن الاسم والكلمة ، كما لا يتأتى أيضا الا بمعرفة وقتها وموضعها فلكل أسم وقت وموضع ، ولكل اسم من أسماء الله خاصة فالرسول حين أراد أن يتعوذ باسم من أسمائه ليعصم لقلبه تعوذ بالاسم الذى منه حدث على قلبه التقليب فقال « سبحان مقلب القلوب (٥) وكل اسم هو اسم لوضع أو فعل ومعرفة ذلك لا تكون الا بعلم الأسماء والحروف وهو معرفة ظهر الكلمة وبطنها وحدها ومطلعها وهو أمر لا مناص منه لمعرفة نور الأسماء « أن يكون عالما بالكلمة فى

---

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٥٧ . (٢) المرجع السابق ٣٢٨ .

(٣) المرجع السابق ٣١٤ . (٤) كتاب نوادر الأصول ٣١٨ . (٥) المرجع السابق ١٨٨

الدعاء لا بمعناها فى اللغة ولكن بفورها ومعدنها ووقتها وموضـعها ، وكذلك فى الصلاة يكون عالما بالوقت ، والمكان والغور والمعـدن ، وكذلك فى الحج » (١) .

فأول الذكر عمل من أعمال القلب وهو لايكون لـكل قلب بل يكون للقلب الطاهر الذى أخذ يتخلص من الأهواء والشهوات . وكيف يمكن التخلق لقلب دون أن يتخلص من أهوائه وشهواته ولذلك فان الذكر لا يكون الا للمخلصـين . « فانما استخلصهم الله للذكر فأصفاهم ذكرا وأطيبهم معدنا للذكر أقواهم على العدو ، والعدو أشد نفارا منهم » (٢) .

والاستعداد للذكر يتفاوت فيه الآدميون فليس كل آدمى مسـتعدا للذكر أو مستعدا للتخلق بأخلاق الله وانما يكون ذلك لمن قـدر له فى علمه هذا التخلق أو لمن نظر اليه نظرة الحظ ، ولـكن لابد ان يكون فى قلبه استعداد لهذا التخلق أو هذا الذكر منذ الأزل يوم المقادير فالقلب على مقـدار نصيبه من الحب والبهجة والفرح يكون مقدار اسـتعداده للذكر والتخلق ، فالذكر لايهيج فى قلب الا اذا كان نصيبه من الحب والفرح عظيما « فليس من أحد يذكر ربه الا بدا ذلك الذكر من ربه ، وذلك الذكر من الرب اذن للعبد فى الارتحال اليه ، فاذا ذكر الله مبتدئا فانما ذكره من ملك البهجة فذاك شوق الله الى عبده ذكره ليهيج بذكره له من العبد ذكره فيهيج شوقه الى الله كل على قدره » (٣) . « ذكر الآدميين من سلطان البهجة فلذا صاروا جلساء وذكر الملائكة من جو آخر فهم عباد مكرمون من خشيته مشفقون » (٤) .

فالذكر والتخلق يرجع اذن الى فطرة القلب الأولى يوم المقـادير ، والفرق بين الذكر وبين الأخلاق المفطورة يوم المقادير هو أن هذه الأخلاق قذفت بذاتها فى الصدر وأما أخلاق الذكر فان أصلها الذى قذف فى الصدر هو الحب والشوق وملك البهجة ، فالأخلاق ونور الأسماء منها ما قذف من الصدر يوم المقادير وقسمة الحظوظ ، وباقيها انما يصل اليه العبد بقلبه على قدر نصيبه من الحب والشوق وملك البهجة ، وعلى قدر نصيبه من عقل الهداية الذى قسمه الله بين الموحدين ليكون مددا

---

(١) المرجع السابق ٣١٤ .

(٢) المرجع السابق ٣٢٦ .

(٣) كتاب المسائل النادرة ٤٣ .

(٤) الفروق « النجوى والنداء » ٨٠

للقلب « قسم الله تعالى العقل بين خلقه على علمه بهم ، ثم قسم بين الموحدين عقل الهداية على علمه بهم فتفاوت القسم فكل ما استقر فى عبد كان دليله على مقاديره الذى كان فيه يومئذ » (١) .

أعطى القلب شعب المعرفة ونور المعرفة وأعطى حظا من الاخلاق ونور الأسماء ليستطيع بنصيبه من هذه وتلك أن يصل الى جوهر المعرفة فى أقوى صوره وأوضحها وفى جميع نواحيه وتجلياته ، وجهاده فى هذا السبيل جزء منه كسبه ، والجزء الأكبر انما يرجع لما وضعه الله فى قلبه من الحب ، وهذا الحب هو السر الجامع بين هذا العبد وبين الكلى الأسمى ودرجة العبد فى المعرفة انما تتبع حظه من هذا السر .

---

(١) كتاب نوادر الاصول ٢٤١ ، ٢٤٢ .

الفصل الخامس

القياس

القيـــــاس

القياس الفقهـى ـ نقد مسـائل لأبى حنيفـة وأصحابه ـ المشاكلة والمقايسة . رد الفرع الى الأصل ـ تفسير القياس الترمذى ـ الفراسـة والبصـيرة ـ الأسـماء والحـروف والسمات .

١٠٠ ـ القياس هو المنهج المعتمد عند طوائف الأمة جميعا على ما بينها من تباين لا ينكره الا مخالف ولا يرغب عنه الا من ينحرف الى الأقلية أو يساير طوائف الغلاة ، والقياس بمعناه الذى شاع عند الناس وخاصة بين طوائف الفقهاء لا يمثل جميع شعب المعرفة التى كان يتقصاها الترمذى ولا يهدى الى الحكمة العليا التى هى موضوع المعرفة ومصدرها وانما هو بمعناها هذا منهج يقف عند علم الظاهر ولا يجاوزه الى ما بعده .

ولكن القياس لا يقف عند حدود العلم الظاهر لقصور فى طبيعتـه أو لضعف فى منهجه فهو من شأنه أن يصل الى أعماق العلم الباطن وان يبلغ الحكمة البالغة وأن يصل الى الحكمة ، ولكن القياس الذى الفـــه الفقهاء قياس انحرف عن معناه فتعرض للخطأ فى أكثر الأحيان ووقف دون حدود العلم الباطن فيما أصاب فيه من المسائل .

والقياس الفقهى هو ضرب من المشاكلة وليس قياسا فان أصــاب عن مصادفة فهو لا يستطيع أن يتجاوز العلم الظاهر ، وان أخطـــأ

فيما يعرض له من المسائل فهو أهل لهذا الخطأ ، وذلك أنه ليس قياسا ولكنه مشاكلة ، وأما القياس فهو المنهج الذى لا يخطىء فى ميدان الظاهر وهو المنهج الذى يتجاوز الظاهر بعد ذلك حتى يصل الى أصول الحكمة ومعدنها ، فالقياس الفقهى ليس قياسا ، ولكنه مشاكلة ، والقياس الحق هو القياس الترمذى الذى يحاول أن يكشف عنه خلال ما نأخذه على القياس الفقهى .

والترمذى ينقد القياس الفقهى من ناحيتين من ناحية أنه أداة تعصم الفقيه أو المستنبط من الخطأ ، ومن ناحية شموله لجميع نواحى المعرفة ، أما فى الناحية الأولى فينقده فى بعض مسائل فقهية يرى فيها خطأ القياس ويضربها مثلا لذلك ، وأما فى الناحية الأخرى فيثبت قصوره عن بعض نواحى العلم والمعرفة وضبطه لمنهجها .

والمسائل الفقهية التى يعرض لها الترمذى هى مسائل يأخذها على أبى حنيفة وأصحابه وانا نلخصها فيما يلى :

رأى أبو حنيفة انه يجوز افتتاح الصلاة بالتحميد أو بالتهليل أو بالتسبيح كما رأى جواز القراءة بالفارسية فى الصلاة وقاس هذا وذاك على جواز التلبية فى الحج بأى لسان وعلى جواز التسمية على الذبيحة بأى لسان وعلى جواز التوحيد والايمان بأى لفظ وبأى لسان ، وأبو يوسف فرع من مقالة أبى حنيفة فى افتتاح الصلاة بأى لفظ ، وذلك لوقوفه عند الحديث « تحريمها التكبير وتحليلها التسليم » فلا يجوز افتتاحها بغير التكبير . والترمذى يرى أن أبا حنيفة أخطأ لأنه شاكل ولم يقس لأنه شاكل فرعا بفرع ولم يرد كلا منهما الى أصله ، وابو يوسف وان كان قد أصاب الامانة لاعتماده على الحديث لا على القياس ، أما التكبير فلحكمة خاصة فى خلق الآدمى وما ركب فيه من الهوى والكبر طلباليه أن يسلم الكبر لله فلا يجوز ان يفتتح الصلاة بغير ذلك ، وأما القراءة بالفارسية فان القرآن قد نزل عربيا ولم ينزل أعجميا ، وقد اجمع الفقهاء على أنه لا يجوز القراءة فى الصلاة بما نزل من القرآن ورفعت تلاوته ، وهذا من القرآن ، فكيف تجوز القراءة بهذا الأعجمى الذى ليس قرآنا .

وقف أبو حنيفة عند مسألة الصائم اذا أكل ناسيا فكان يرى أن القياس يدعوه الى أن يحكم بفساد صومه قياسا على الحاج اذا جامع ناسيا فانه يفسد حجه وقياسا على المصلى اذا تكلم ناسيا فى صلاته أو ضحك ، ولكنه وجد الحديث يذهب الى عدم فساد الصوم فحكم بذلك وان كان يرى مخالفته للقياس . وذهب فى هذا الحكم الى أبعد من ذلك

فرأى أن الصائم اذا جامع ناسيا لا يفطر قياسا على الأكل ناسيا . فالترمذى لا يوافق أبا حنيفة فى أن القياس كان يقتضى فساد الصوم لمن أكل ناسيا ، وانما المشاكلة هى التى تقتضى ذلك ، كما يرى ان القياس لا يقتضى صحة الصوم فى حالة الجماع عن نسيان وانما المشاكلة هى التى تقتضى ذلك . فابو حنيفة انما يشاكل فرعا بفرع ولا يرد كل فرع الى أصله الذى عنه يتفرع فالطعام رزق قد قسمه الله لعبده فى الوقت الذى قسمه له ، وأما الكلام والضحك والجماع فهى ليست ارزاقا وانما هى نقائص يفسد بها كل شىء .

اختلف الترمذى مع الفقهاء فى تعليلهم جواز الحجج عن الميت وفى تعليلهم لصحة الصلاة بترك القعود فى الركعتين الأوليين ، أما الحج فانهم لا يقيسونه على الصدقة ويرون جواز الصدقة عن الميت ، ولكن الترمذى يرى قياسه على الدين وأن الوارث مكلف بأداء الدين عمن يرثه ، وأما الصلاة فانهم يقيسون ترك القعود الأول بترك الطواف الأول من الحج والترمذى يرى ذلك باطلا فطواف الجمع طواف واحد ، والطواف الأول من الحج انما هو طواف العمرة أو القدوم ، ولكنه يرى فى مسألة الصلاة أن القعود الأول ليس من أركانها فالصلاة أول أمرها كانت ركعتين فحسب فى جميع الصلوات ، ثم زيدت بعد ذلك فى الظهور والعصر والمغرب والعشاء وكان القعود المفروض هو القعود الأخير فاذا ترك الأول فلا بأس فانما بقى ذلك القعود تخفيفا ، وليدل على الأصل الأول فهو ليس من الأركان .

ذهب الفقهاء فى قتل صيد الحرم الى انه اذا اشترك فيه محرمان فعليهما كفارة واحدة وقاسوا ذلك على القتل الخطأ ، فانه اذا اشترك فيه قاتلان كان عليهما دية واحدة ، والترمذى يرى ان ذلك من قبيل المشاكلة لا القياس .. فالدية تعويض لأهل القتيل فاذا اشترك فيه اثنان فعليهما العوض مشاركة ، ولكن قتل صيد الحرم يختلف عن ذلك، فهما قد اعتديا على صيد الحرم بانقاصه فعليهما من هذه الناحية العوض ، وحكمها من هذه الناحية حكم المحلين ، ولكنهما محرمان والاحرام نسك فقد نقص جانب العبادة ، والعبادة تلزم كل واحد منهما وليس لهما أن يشتركا فيها ولذلك وجبت الكفارة على كل واحد منهما .

وأما تقصير القياس الفقهى عن ضبط جميع شعب المعرفة فان الترمذى يحاول ايضاحه بايراد بعض الشواهد وأن يسترعى نظرنا فيها الى

وجود نوع آخر من العلم لا يصل اليه القياس والى وجود طريق آخر من المعرفة غير القياس الفقهى والى وجود علم الباطن الى جوار علم الظاهر .

أما شواهده على ذلك فانه يسوقها فى صورة من الوقائع يحاول فيها أن يثبت أن هناك طريقا للمعرفة غير طريق العلم الظاهر ، أما هــذا الطريق فهو طريق الوحى أو الحديث يلقى الى القلب أو الادراك بنور الله ، فأهل الظاهر يسيرون بنور العقل فى علم الظاهر ، وأما أهل الباطن فانهم يسيرون بنور الله ويعقلون بالله فهم مستعملون فى ذلك فى قبضة مولاهم « وأهل الباطن انما يسيرون بالله فى ذلك الميدان وهو يستعملهم ويسيرهم ، ولذلك قوله تبارك اسمه فيما روى فى حديث عائشة رضى الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله تبارك اسمه أنه قال «فاذا أحببت عبدى كنت سمعه وبصره وفؤاده فبى يسمع وبى يبصر وبى يعقل» فأهل العلم الظاهر بنور العقل يسيرون فى ميدان علم الظاهر ، وأهل علم الباطن بنور الله يسيرون فى ميدان الباطن(١) » .

ومن الذين كانوا يسيرون بنور الله ويستعملون فى القبضة وقدسهم الله لذلك واجتباهم وشهدت لهم الآثار ، وشهد لهم الرسول صلى الله عليه وسلم وطائفة من الصحابة المهديين منهم أبو بكر وعمر وعلى ومعاذ اما عمر فقد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى شأنه أنه قال قد كان فى الأمم محدثون فان يك فى أمتى فعمر بن الخطاب » (٢) وأما معاذ فان الرسول صلى الله عليه وسلم قال فى شأنه بعد حكمه فى بنى قريظة « انه أصاب حكم الله من سبعة أرقعة » أى من سبع سموات .

والأمور التى كان يقضى فيها هؤلاء الصحابة بالعلم الباطن دون العلم الظاهر كثيرة اذ لم يتقيدوا فيها بالعلم الظاهر لأنهم كانوا مستعملين فى القبضة ، فلم يملكوا أنفسهم وانما ملكها الله وكان يصرفهم بنفسه ومن ذلك ما كان من عمر رضى الله عنه حيث أحرق بيت رويشد الثقفى وكان يبيع الخمر وما فعل بأم فروة أخت أبى بكر حين ضربها بالدرة وما قضى به فى أمر الفىء اذ لم يقسمه بين الصحابة فخالفه بلال واصحابه واعترضوا عليه فدعا عليهم بقوله اللهم اكفنى بلالا واصحابه ، فماتوالعامهم ففى هذه الأحكام لم يقض بالحكم الظاهر المعروف وانما قضى بحكم باطن استعمله الله فيه ، وكذلك شأن على كرم الله وجهه فى الرجل الذى

---

(١) كتاب الفروق « بلدية » ١٠٢ .   (٢) المصدر نفسه ١٠٧ .

شج رأسه فقد وجده يقاوم امرأة فاستمع اليه ، فوجده يقول نكرا فلم يملك نفسه فيشجه فى رأسه فحين رفع الأمر الى عمر قال على عين من عيون الله فى الأرض ، فهو لم يملك نفسه من الله اذ كان مستعملا فى القبضة فحكم حكم الباطن ولم يحكم بأحكام الظاهر لأن الذى اقتضى فى ذلك الوقت انما هو الله ولم يكن عليا الا مستعملا لذلك ، وكذلك شأنه فى أمر المستورد العجلى حيث أتى به فقال لعلى أنت ربى فوطئه على وحرقه .

واذا كان عباد الله هؤلاء « قد آتاهم الله رحمة من عنده وعلمهم من لدنه علما » فان قصة الخضر وموسى خير شاهد على وجود هذا العلم اللدنى الذى يختلف عن علم الظاهر فهو علم الباطن أو علم الغيب أوالوحى أو الحديث من الله أو الاستعمال فى القبضة أو الاجتباء أو غير ذلك ، واذا كان رجال هذا العلم وهم عمر وأبو بكر وغيرهم فى عصر الصحابة ففى كل عصر رجال يختصهم الله بذلك ويقدسهم ويتولاهم « ولله فى الأرض من بعد عمر من أهل هذه الصفة من خلقه ثم قدسه فى الأرحام ثم جعلهم مجتبين من خلفاء الأرض بهم تقوم الأرض » (١) .

فالعقل ليس هو طريق العلم فحسب بل هناك طريق آخر هو الطريق الالهى فيه يبصر العبد بالله ويسمع بالله ويعقل بالله .

وهناك طريق آخر للعلم غير الطريق الالهى وغير طريق العقل أيضا وهذا الطريق يقترب من الطريق الالهى ويوافقه بينما يناقض طريق العقل ويعارضه وهذا الطريق هو طريق علوم الأوائل ، وقد اعترف به الرسول صلى الله عليه وسلم كما اعترف به عمر من بعده .

كان فى الماضين علم رفيع توارثه نسلهم عنهم ، وكان هذا العلم يعتمد على البصيرة دون العقل ، وهذا العلم هو علم القيافة وعلم الخط وعلم النجوم وعلم العيافة وعلم الرؤيا ، وقد اعتمدها الرسول صلى الله عليه وسلم ففى الصحيح من حديث مجزز الأسلمى .. أنه دخل فرأى أسامة بن زيد وزيدا ، وعليهما قطيفة قد غطيا رءوسهما وبدت أقدامهما ، فنظر اليها وقال : ان هذه الأقدام بعضها من بعض » وكان المنافقون قد تحدثوا فى شأنهما ، فسر بذلك النبى صلى الله عليه وسلم واعتمد علم

---

(١) كتاب الفروق « بلدية » .

القيافة « فلو لم يكن علم القيافة حقا لما التفت اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولما حكم به عمر رضى الله عنه ، فعلم القيافة وعلى الخط وعلم النجوم وعلم العيافة وعلم الرؤيا ، هذه كلها علوم حق فى الأصل ، وانما درس ذلك لقوة ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من الظاهر والباطن فترك علم الظاهر فى العامة وعلم الباطن فى خاصة أولياء الله وهم المحدثون فالباطن حاكم على الظاهر محكوم له(١) وقد اعتمد عمر هـذه العلوم أيضا فى مسألة المنازعة على ولد الجارية التى كانت شركة بين أربعة رجال فدعا القافة فحكموا بأن الولد منهم جميعا ولو شاءوا لردوا كل عضو منه الى أبيه من بينهم « ثم دعا (عمر) القافة لأن ذلك علم رفيع قد خص الله به قوما ثم توارثه نسلهم من أولئك الماضين » .

والترمذى فى هذه الاشارات القليلة يحاول أن يؤرخ مراحل التفكير الانسانى ، فهو يراها فى أقدم عصورها تعتمد على علوم الأوائل ومنهجها فى ذلك هو البصيرة ، وذلك قبل عصر النبوة ، فلما كان عصر النبوة تقدم هذا العلم وتشعب ونضجت البصيرة فانقسمت الى نوعين علم الظاهر وعلم الباطن ، وعلم الباطن هو أقرب النوعين الى البصيرة الأولى وهو الذى ورثها وتقمص روحها . وليس معنى ذلك أن البصيرة درست بدروس علوم الأوائل ، بل بقيت فى أهل الباطن اذ بقيت علوم الأوائل هذه فى أهل الباطن من بين علوم المعرفة « أصح علامة للأولياء أن يروى شيئا من أصول العلم قيل وكيف ذلك ؟ قال علم الابتداء وعلم المقادير وعلم عهد الميثاق وعلم الحروف » (٢) . وعلم الأسماء والحروف هى أصول علوم الأوائل .

والترمذى حين ينقد القياس الفقهى يراه قد تربع على عرشه مستأثرا بالسلطة دون شريكيه الآخرين البصيرة والعلم الالهى وهو اذ يستأثر بهذه السلطة يتعرض للخطأ فلا يكون معصوما ، ويعجز عن تدبير مملكة المعرفة اذ لايستطيع أن يدبر منها الا قسما يسيرا هو مايختص به ، فعلى القياس اذن أن يضم اليه شريكين ، ولكنه حين يضم هذين الشريكين فعليه أن يضمهما على نحو خاص وطريقة خاصة تضع كل واحد منهما فى منزلته ، ليصح لهم بذلك تدبير مملكة المعرفة، أما هذه الطريقة فهى طريقة تصاعدية يكون فى أعلاها العلم الباطن أو

---

(١) فـــروق بلدية ٩٩

(١) مطــلار ــ أوليـــاء ٩٩

الالهى وفى ادناها القياس أو العلم الظاهر ، فالعلم الباطن حاكم على العلم الظاهر ومحكوم له به ، وبهذه الطريقة يحاول الترمذى فى تاريخه لمراحل الفكر الانسانى وتطورها أن يجمع بينها جميعا وأن يمثل ملكات الانسان وشعب المعرفة التى نضجت فى كل عصر ، وله بعد ذلك طريقة فى القياس تمثل هذه المراحل جميعا وتصحح منهج القيــاس الفقهى الذى يعتبره نوعا من المشاكلة وسنترك للترمذى نفسه بسط طريقتــه فى القياس التى يستند فيها الى الأصل اللغوى .

فالمقايسة لعبد طالع اصول الحكمة بنور الفراسة ، فلمـا وردت عليه الفروع عرف كل نوع منها ما أصله ومن أين تفرع هـذا فسـاقه الى اصله ، فهذا مقايس وفى اللغة قاس وساق بمعنى واحد الا أن هذا استعمل فى نوع وذلك فى نوع ومثل هذا كثير مثل مدح وحمد وشكر وكشر وعمل وعلم ، فالعلم فى الصدر علامة ما فى القلب والعمـــل بالجوارح علامة ما فى الصدر فكلاهما علم ، وكذلك قوله قاس وساق فالســايق يسوق هذا الذى قـــد شذ عن نظرائه الى معـــدنه فالقايس يقيس هذا الفرع الذى تفرع من أصله ــ فبداها هنا شاذا ــ الى أصله ومعدنه بمنزلة شجرة كرم لها أصول وقد كثرت فروعها ، فليس كل من نظر الى تلك الفروع مشتبكة بعضها ببعض يحسن أن يؤدى كل فرع الى أصله فمن لم يعرف الأصل لم يعرف الحكم فى رد هذا الفرع الى أصله من بين الأصول . فالقياس هو السياق أن يسوق كل فرع منها الى أصله الذى أصله الله عز وجل لعباده من الحكمة البالغة الباطنة لا الحكمة الظاهرة ، فان الحكمة البالغة هى التى تورث يوم المقـادير من قبل خلق السماوات والأرض بخمسين الف عام فيمـــا جاءنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من مقدار مدته ، وانما كانت حكمة بالغة لأنها بلغت علم المقادير ، ومنها جرت الى العباد الى الحكمة الظاهــرة التى أدتها الرسل الى الأمم وهو قوله تعالى : « ويعلمهم الــكتاب والحكمة » واما الحكمة البالغة فهو قوله لعيسى عليــه الســلام : « واذ علمتك الكتـــــاب والحكمة » وقـــوله « ولقد آتينا بنى اسرائيل الكتاب والحكم والنبوة وآتيناهم بينات من الأمر » فالكتـــــــاب هو التوراة والانجيل والحـــكم هو ماذكرناه والنبوة هى المقـــرونة بالوحى بجميع اجزائها والبينات الآيات حجة الرسل عليهم السلام .

والمشاكل رجل نظر فى الأصول المرسومة فى التنزيل والمسنونة فى القدوه . فان القائد صلى الله عليه وسلم قد مر بقيادته سائرا الى

الله عز وجل وأمر باتباعه فسن لنا القدوة وما أن تمسكنا به كنا تابعين له ، وترك العهد الذى فيه رسم الأصول بأيدينا لم يبدل ولم يغير بحمد الله ونعمته ، لننظر بهذا النور المشرق فى صورنا فلما وردت هذه الفروع شاكل بعضها ببعض أى فرع أقرب شبها ببعض هذه الفروع ، فالحق به لما رآه شكله ، فهذا ليس بمقايس هذا مشاكل انما القايس أن يقيسه اى يسوقه حتى يرده الى أصله الذى منه تفرع فمن هنا كثر التخليط فى هؤلاء المتفقهة يلحقون الفرع بالفرع فيحكمون حكمه فاذا قيل من أين قال قسته فاذا قيل على اى شىء قسته فيجىء بفرع آخر فيقال هذا فرع قل شاكلته ولا تقل قسمته فانه لا يلزمنى تشبيهك ومشاكلتك حتى تقيس وترده الى أصله لأنه انما له من الأصل بالكتاب والسنة فاذا سقت هذا الفرع حتى تلحقه بالأصل فقد لزمنى كما لزمنى الأصل فانت مشاكل أخذت بمعرفة هذا الأمر من الوسط لا من أصله والأصل هو الحق والعدل ولم ترفع معرفتك من الحق والعدل ولا من التنزيل معنا اذا لم يكن لك حظ من العدل والحق .

« فهؤلاء أهل القياس يردون الفروع الحادثة الى الأصول التى جرت من القدرة الى المقادير اقتياسا والاقتياس والاقتياص والسين والصاد بمعنى واحد وهو أن تقتص الأثر حتى ينتهى الى المعدن بمنزلة رجل استقبلته بقعة من الأرض حادثة فى مسيره فنظر الى أثر قدم فلم يزل يقتص ذلك الأثر حتى انتهى الى المعدن المعروف(١) .

فالترمذى فى هذين النصين يحاول أن يكشف عن معنى خاص للقياس يلتمسه خلال الأصل اللغوى فالقياس عنده هو السوق ، هو سوق الفرع الى أصله ، والقياس هو الاقتصاص هو اقتصاص الأثر حتى تنتهى الى مصدره ومعدنه ، وانما ينتهى الانسان الى المصدر والمعدن بنور الفراسة أو بنور الله فيصل بذلك الى أصول الحكمة هذه فهو مشاكلة .

وأول من حرف القياس عن وجهته هذه فجعله مشاكلة لا يصل الى أصول الحكمة الأولى ولا يعتمد على الحق والعدل انما هو ابليس، فاليه يرجع تاريخ الخطأ فى القياس اذ بدأ فشاكل حين أمر بالسجود لآدم فزعم أنه من نار وآدم من طين والنار أشرف من الطين ، ولو

---

(١) فروق بلدية ٩٨ .

استطاع ارجاع كل عنصر الى أصله الأول لعلم أن الطين من ماء الحياة الذى منه خلق كل شىء فكان ابليس أول من شـــاكل وأول من حرف القياس الى المشاكلة .

١٠١ ـ القياس عند الترمذى هو السوق الى الأصل أو هو قص الأثر للوصول الى المعدن . فهو رد الفرع الى أصله الذى أصل له من الحكمة والتدبير أو من العدل والصدق وهـــذا الرد انما يكون بنور الفراسة أو نور الحكمة أو نور الله .

ما حقيقة القياس الترمذى اذن ؟

يقوم القياس الترمذى على ثلاثة أصول :

الأول ـ هو الأصل الذى ترد اليه الفروع أو هو الحكمة والمعرفة او هو الحق والعدل والصدق وقد اسهبنا القول فيه فى الباب الثالث تحت اسم المعرفة .

الثـانى ـ هو بيان الصلة بين العـــارف وموضوع المعرفة آدميـــة الانسان ذلك الكون الصغير وبين العالم برباط المعرفة ، وقد أفضنا فى شرح هذا الأصل أيضا فى الباب الرابع تحت اسم الحكمة ففيـــه بينا صلة الروح والعقل والقلب والذهن بمصـــدر المعرفة فى الـكون وموضوعها .

الثالث ـ هو الفروع أو الأشياء التى ترد الى الأصول . ما الصلة بينها وبين الأصل ؟ وما الصلة التى تربط الموجودات بعضها ببعض ؟ حتى تتأدى جميعا الى أصول عليا ، وكيف نستطيع أن نكتشف هذه الصلات وأن نتبعها نحو الأصول ؟ فهذا الأصل الثالث هو فكرة طبيعية كونية فى صلة الموجودات بعضها ببعض أو هو تفسير للطبيعة من ناحية صلة أجزائها بعضها ببعض وتأثير هذه الأجزاء كل فى الآخر وبيـــان علائم هذه الصلات وسماتها .

وهـــذا الأصـــل الثالث اذا قارناه بالأصلين الآخرين وجـدنا أنه هو الأصل الذى يلعب الدور الرئيسى فى بيان حقيقة القياس وماهيته ، او وجدنا أنه هو النظرية العلمية التى يعتمد عليها القياس عند الترمذى والتى تكمن وراء فكرة الترمذى فى الحكمة والمعرفة ، أما هذه النظرية فقد استعارها الترمذى من علوم الأوائل أو المـاضين أو من العلوم الطبيعية قبل النبوة وحاول أن يلبسها الثوب الأخلاقى اللاهوتى الذى

استعاره من هنا وهناك من شتى المذاهب والفلسفات وحاول من هذا التراث المتباين فى أصوله وموضوعاتها أن يخرج لنا نظرية فى المعرفة والقياس .

ولنعود مع الترمذى الى العهود الماضية لنتبين الى أين ينتهى به السير ؟ وفى أى ميدان يلقى رحاله ؟ وأى النظريات يقع عليها اختياره أو يقع هو تحت تأثيرها ؟

أما العهود الماضية التى يوغل فيها الترمذى فهى تلك العهود التى تقع قبل النبوة قبل أن يفرق العالم بين القديم والحادث والخالق والمخلوق والعلة والمعلول أو قبل أن يفرق العالم بين الروح والمادة بين المادة والصورة الى تلك العهود الأولى التى كانت تسود فيه العلم النظرة الطبيعية الخالصة .

وهذه المرحلة من مراحل المعرفة الانسانية اذا حاولنا أن نرسم حدودها أو أن نتبين خصائصها أو أن نلم بنظرياتها فقد نجدنا نتعجل الأمر فما لدينا من الاشارات عنها لايكفى لرسم هذه الصورة أو تحديدها ولكن لا بأس أن نستعين بهذه الاشارات القليلة لترسم صورة نستطيع بها أن نفسر نظرية الترمذى وان كنا فى ذلك قد لا نأمن الخطأ أو الزلل .

هذه الفترة التى يعنيها الترمذى هى التى ورثت عنها مصادرنا الشرقية كلمة الحكمة . فلعل العلم فى هذه الفترة قد اتخذ صورة الحكمة ولعل العلماء قد بدوا فى صورة الحكماء . وحدود هذه الفترة اذا التمسناها فى العصور القديمة نستطيع أن نرسمها عند ظهور سقراط فى الفكر اليونانى ، فقد كان ذلك مؤذنا بزوال الطبيعة الأولى أو الحكمة القديمة ، اما مابقى لنا عن هذه الفترة من الحكمة فنجده فى طائفتين من المصادر ، أما الاولى فهى كتب علوم الأوائل من السحر والطب والفراسة والتنجيم والفلك والصنعة والأحجار والنبات ، وأما الثانية فهى كتب الصوفيه الذين تصعد مصادرهم الى مرحلة الحكمة القديمة هذه ، وهاتان الطائفتان من المصادر ان ظهرتا منفصلتين فى بعض الأحيان أو فى العصور المتاخرة فقد كانتا ممتزجتين فى العصور الأولى من الاسلام فى أكثر الأحيان ، فالصوفيه فى العصور الاولى هم أهل الكشف والتصريف والتنجيم والحكمة والصنعة والفراسه والطب ، وجابر بن حيان وذو النون امثلة واضحة لذلك ان دلت على شىء فانما تدل على طرف السلسلة التى تصل بنا الى فترة الحكمة القديمه هذه

ففي هذه المصادر نلتمس تفسير الاشارات القليلة التى نجدها هنا وهناك فى مؤلفات الترمذى والتى يذكرها فى بساطة تدل على ما كان لها من الوضوح فى نفسه ليؤسس عليها نظريته ومذهبه .

الكون عند الحكماء الأقدمين كان مادة فحسب وهذه المادة اما أن تكون متجانسة من نوع واحد ، واما ان تكون متباينة العناصر والجواهر .

اما المادة المتجانسة فهى النور وكانوا يفهمونه على انه الجوهر أو المادة اللطيفة الحية العاقلة المدبرة ، ومن هذه المادة نشأ الكون اما عن طريق التولد ففى هذا الجوهر يكمن العالم وعنه يتولد ، كما تكمن الشجرة فى البذرة واما عن طريق التألف فمن موجات النور هذه .

واما المادة المتباينة فهى عناصر أولى أصيلة تكونت الموجودات من تآلفها واختلاطها وهذه العناصر محدودة نشأ عنها هذا العالم الكثير كما تنشأ الكلمات من حروف الأبجدية المحدودة أو الأرقام عن الأعداد الأصلية المحدودة فنشأ العالم عن كيفية تشكيل هذه العناصر الأولى أو تأليفها ، والحياة والعقل هى ظواهر تنشأ من بعض هذه الكيفيات والأشكال فى التأليف والترتيب .

اما الفكرة الثانية فلعلها لم تسبق الاولى فى الوجود فهى تذهب فى تفسير الكون الى فكرة المادة والصورة فالشكل او الكيفية هو الذى ترجع اليه الحياة أو العقل أو الحس واما الفكرة الأولى فهى لا تعرف الا مادة فحسب ، وان كنا قد وجدنا الفكرتين مختلطتين فى كتب الصوفية وعلوم الأوائل .

من الفكرة الأولى نشأت هذه العقيدة التى تذهب الى أن العالم نور أو مادة من نوع واحد ، وعن هذه العقيدة نشأت فكرة وحدة الطبيعة وفكرة المعرفة الروحانية والرياضة الصوفية ، فاذا كان العالم موجات من النور وكان الفرق بين الحيوان والجماد هو نسبة هذه الموجات اذن لأمكن للآدمى أن يصير أعلى بتغيير نسبة الموجات ، ولأمكن للنفس التى فاضت عن الروح فيض الأدنى عن الأعلى أن تعود روحا ، ولأمكن للانسان أن يصير عقلا صرفا أو حياة صرفا فيكون قوة من المعرفة والخلود والفاعلية اذا استطاع أن يرتقى فى درجات الفيض حتى يدرك أعلى درجاته ، ومن هنا نشأت فكرة وحدة الطبيعة واقترنت بالمعرفة والخلود والولاية أو الفناء فى الالوهية ، اما طريق الرقى الروحى هذا فقد يكون الزهد أو الرياضة أو التأمل أو غير ذلك .

ومن الفكرة الثانية نشأت هذه النظرية التى تذهب الى ان الحياة او الكون صورة خاصة من التآلف ، والى هذه الصورة يرجع سر الحياة والمعرفة والقدرة ، فالكون عناصر مختلفة ، ومن تآلف هذه العناصر يكون الكون ، والعناصر الاولى الأصلية محدودة يرمز لكل عنصر منها بحرف من الحروف ، والشيء اذا كان يتركب من أكثر من عنصر فهو يضم عددا من هذه الحروف بنسبه مختلفة ، فاسم كل شيء عند الحكماء هو رمز تركيبه العنصرى ورمز ما فيه من قوى وبيان ماهيته وخصائصه ؛ وهذا الاسم هو ما يعرف عندهم باسم الفعل ، فكل شيء له اسمان اسم الخلق واسم العقل ، وهذه الأسماء هى غير ما اصطلح عليه العامة وانما هى لغة الحكماء وأسرارهم ، والأشياء تختلف بنسبة ما فيها من عناصر فتختلف خصائصها وماهيتها . او يختلف حظها من الحيـاة والمعرفة والقدرة والهيئة الأولى من هذه العناصر او مجموعة الحروف التى تكون الاسم الذى يرمز الى الحياة المطلقة والمعرفة المطلقة والقدرة المطلقة هو « الاسم الأعظم » أو « هو الكلمة » فهوَ مدار الفاعلية فى الكون ومدار الخلود ومدار المعرفة واذا استطاع الانسان أن يقف على هذا الاسم الأعظم او الكلمة استطاع أن يعرف سر الكون والخلق فتصرف فى كل شيء ، كما انه لو علم الاكسير ـ وهو رمز لعناصر خاصة ـ لاستطاع أن يحول النحاس الى ذهب والرصاص الى فضة ولاستطاع أن يصل الى ماء الحياة فيحيى ويميت ، الخلود والمعرفة والقدرة اذن هى رهن بالوصول الى « الاسم الأعظم » أو « الكلمة » هذا الاسم أو الكلمة الذى يرمز ـ وفقا للأبجدية السرية للحكماء ـ الي العناصر الأولى فى الحياة ونسبة تركيبها او الى اكسير الحياة .

والوصول الى الاسم الأعظم أو الكلمة لا يكون الا بمعرفة الموجودات جميعا ومعرفة اسمائها الخاصة المعروفة بها عند الحكماء ـ وهذا هو علم الأسماء ـ ثم معرفة الأبجدية السرية وهى رمز العناصر الأولى ، فبالترقى فى علم الأسماء يستطيع ان يصل الى الأسماء الأصلية أو الأسماء الحسنى التى هى بمثابة الأصول التى ترد اليها الموجودات فاذا استمر صاعدا فى ذلك وصل الى سر الأسرار وهو الاسم الأعظم أو الكلمة العليا ، وهذا هو علم الأسرار ، اما معرفة الاشياء وخصائصها وتركيبها فهو علم الأسـماء أو علم السمات وهو دون الأسرار الذى يتعلق بالاسـم الأعظم والكلمة العليا .

المعرفة فى الفكرة الاولى هى رياضة تصل بالعارف الى أن تتغير طبيعته فيكون نورا صرفا او جوهرا من المعرفة والخلود والقدرة ». وهى تعتمد على فكرة وحدة الطبيعة ، ولكن المعرفة فى الفكرة الثانية هى سر يصل اليه الانسان عن طريق الالهام أو الوحى بعد التهيىء لذلك بالرياضه واستقصاء ما وصل اليه الحكماء فى طريقهم فى الكشف عنه فهو الاسم الأعظم او الكلمة العليا يكتشفها من الحكماء من هيأ نفسه لاستقبال الالهام والوحى بعد أن يكون قد استقصى ما انتهى اليه الحكماء فى ذلك فهى مرحلة يطمع الحكماء فى اكتشافها ويهيئون انفسهم لذلك ، ويظن بعضهم أنه قد أتيح لبعض الحكماء اكتشافها ، ولكنها تظل مع ذلك سرا خافيا .

المعرفة فى الفكرة الأولى هى الرياضة وهى وحدة الطبيعة ، وفى الفكرة الثانية الاسم الأعظم أو الكلمة العليا ، ومن هاتين الفكرتين معا حاول الترمذى أن يؤلف فكرته فى القياس بعد أن ألبسها الثوب الأخلاقى الدينى ، وانتقل بها من ميدان الطبيعة الى الأخلاق والاجتماع .

القياس اذن هو سوق الفروع الى الأصول ، أو هو قص الأثر نحو الأصل أو هو الصعود فى شجرة الموجودات نحو الأصل الأول ، وهذا القياس يكون اما بنور الفراسة أو نور الحكمة أو نور الله ، فبأحد هذه الأنوار يدرك العارف صلة الفروع بالأصول فينزل كل واحد منها منزلته فننشأ من ذلك الحكمة والعلم .

اما الفراسة فهى ادراك السمات والعلامات ، فتنفذ بك الى الأصول الأولى أو هى البصيرة حين تتجه الى الموجودات تحاول ردها الى الأصول الأولى أو الى الاسم الأعظم والكلمة العليا فهى ما لم تصل الى معدن الحكمة فهى فراسة أو بصيرة ، وأما الحكمة فهى ذلك المعدن أو الأصل الذى ترد اليه الموجودات فهى حكمة الخلق الأولى فهى الكلمة العليا أو الاسم الأعظم ، وانما يهتدى العارف بنورها هذا النور الذى ينطوى عليه قلب العارف منذ فطرته ، وأما نور الله أو نور العقل فهو هذا الجوهر الحى العاقل القادر الذى يسرى فى الطبيعة وينطوى عليه قلب كل عارف وفق خطة من المعرفة وما كتب له من المنن يوم المقادير ، فالمعرفة فى الفراسة هى البصيرة أو الكشف . والمعرفة فى نور الحكمة هى الوقوف عن نور الكلمة أو الاسم ، والمعرفة فى نور الله أو العقل هى الوصول الى ملك الملك أو ملك النور والحياة أو الجمال والجلال ، والقياس هو الوصول بالموجودات جميعا الى هذه الأصول الأولى وهو لا يكون الا من الحكمة والعلم الباطن ولا يكون أبدا عن العلم الظاهر .

« والحفظ قرين العقل وهو مستودع الأشياء فهو كالعين الدارة فانما قيل استنباط لأنه انبسط عن الحفظ الذى يدر عليك ما أودعته ، فان طهرت مكانه تطهير الظاهر أو أودعته علم الظاهر لم يدر عليك الا ما أودعته وذلك علم بغير مدد وان طهرت مكانه تطهير الباطن در عليك علم الظاهر مع المدد وهو العلم الباطن واسمه الحكمة والمدد من الله فاستنباط العالم منقطع واستنباط الحكيم غير منقطع لأن العلم من وادى الشريعة والحكمة من بحر المعرفة فالقياس لمن جمع الله له علم الظاهر والباطن فاستحق الاسمين فيقال عالم حكيم من الله عليه بأن أعطاه العلم الظاهر والباطن وشق له من اسميه حظا فقد تسمى به فى غير موضع من التنزيل انه هو العليم الحكيم فهذا المستحق للقياس يقفو الأثر فى الفرع . النازل بعلمه الظاهر حتى اذا وقف به مفرق الطريقين طريق الثواب والعقاب تخطى منه بنور الحكمة الى تدبير الله فى ذلك الأمر فمر منه الى الأصل فألحق ذلك الفرع بالأصل فالذى لم يعط نور الحكمة وقف عند الطريقين ، ثم شاكل بالأمور التى تؤخذ الى طريق الثواب ومرة بالأمور التى تؤخذ الى طريق العقاب فألحقها بأحدهما فربما أصاب الذى عند الله وربما لم يصب » (١) .

والقياس الذى يكون بالبصيرة أو نور الفرسة هو علم الأسماء والسمات ، فالأسماء هى طريق الوصول الى الحكمة والسماء هى دقائق آثار العلائم التى تهدى الى طريق الوصول . ففى العلوم الطبيعية عند الحكماء الأقدمين كانت الأسماء هى بيان ماهية الشىء وبيان صلته الفاعلة والمنفعلة ومرتبته فى شجرة الوجود ، فكذلك الأسماء عند الصوفية لكل منها ظاهر وباطن وحد ومطلع ، أما الظاهر فهو ما يعرفه الناس أو هو المفهوم الحسى للاسم ، وأما الباطن فهو ماهية هذا الشىء أو هو ما يقابل تحليله العنصرى ورده الى عناصره الأولى ونسبة هذه العناصر ، وأما الحد فهو مرتبته فى الوجود وقوته الفاعلة والمنفعلة التى تتعلق بماهيته ، وأما مطلعه فهى خصائصه وأعراضه وسماته ، وهذا المطلع أو هذه السمات هى دليل الحد ودليل الباطن أيضا ، فالباطن هو اسم الخلقة الأولى والحد هو اسم الفعل والمطلع هو سمات اسم الفعل ، وكل اسم من الأسماء أو كل موجود من الموجودات اذا أدركنا فيه هذه الأربعة أمكننا ان نرتبه فى شجرة الكون ، وشجرة الكون هذه هى شجرة المعرفة التى نصل الى أصولها عن طريق السمات والأسماء .

---

(١) كتاب الفروق ـ بلدية ـ ١١٢ ، ١١٣ .

والحروف هي سر الأسماء فهي رمز العناصر الأولى في الكون . فلابد منها لمعرفة القياس او لادراك الاسماء فلا تكون معرفة دون الوقوف على علم الحروف والحظ والمقادير والميثاق .

نحن الآن أمام فكرة في العلم الطبيعي تفسر الكون بوساطة شجرة المعرفة وعلم الأسماء والحروف والاسم الأعظم والكلمة العليا والبصيرة او الفراسة ، وقد كانت هذه الفكرة هي الجزء النظرى من العلم الطبيعى القديم ، وكانت كلما كانت جميع فروع العلم القديم سرا له لغته وله حروفه الخاصة لا يعرفه الا الخاصة من الحكمـاء ، فلما جاءت النبوة او لما جاءت المرحلة الميتافيزيقية من التفكير الانسانى امكن العالم أن يصل الى الحكمة العليا أو الاسم الأعظم أو الكلمة العليا أو العلة الأولى عن طريق غير طريق شجرة المعرفة وعلى الأسماء والحروف ، امكنه أن يصل الى ذلك عن طريق الوحى الالهى أو عن طريق البرهان أو القياس الظاهرى ، وكان الوحى أو العقل هو طريق المعرفة دون البصيرة أو الفراسة « وانما درس ذلك لقوة ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من الظاهر والباطن فترك علم الظاهر فى العـامة وعلم الباطن فى خاصة أوليـاء الله وهم المحدثون فالباطن حاكم على الظاهر محكوم له » (١) فالوحى هو طريق الباطن والبحث النظرى هو طريق الظاهر ، واما الفراسة والبصيرة فقد درست مع تراث الماضين .

دخل القياس الترمذى اذن فى مرحلة ثانية هى المرحلة الالهية او مرحلة النبوة ، ففى هذه المرحلة استطاع العارف ان يصل الى الحكمة عن طريق الوحى والالهام أو الحديث أو عن طريق نور الحكمة أو نور الله وهذا هو العلم الباطن الذى يقوم مقام البصيرة الأولى فى العلم الطبيعى ، فكان القياس هو النفاذ الى الأصول عن طريق هذه الهبات الالهية ، أما شجرة المعرفة والاسم الأعظم والكلمة العليا وعلم الأسماء والسمات وعلم الحروف والبصيرة والقياس أو الاقتياص أو السياق والظاهر والباطن والحد والمطلع فقد ظلت مصطلحات غامضة تدور فى ابحاث الصوفية لتأييد فكرة المعرفة عن الطريق الالهى .

هذه الفكرة التى تشتبه عادة بفكرة البصيرة فى النظرية الطبيعية القديمة ، ولولا الحاجة الى تأييد الوحى أو الحديث أو الالهام أو الكشف

---

(١) كتاب الفروق ــ بلدية ــ ٢٢٩

لما احتفظ التصوف بهذه الالفاظ طويلا ، فانما المعول فى المرحلة الالهية او فى مرحلة النبـوة على علم الباطن أو الوحى والحـديث وهو مدار القيـاس « فأهل المشاكلة ليس لهم نفوذ ، فلذلك يكثر خطـأهم ويكثر اختلافهم فى هذه الفروع ، انما النفوذ لاهل النبوة ثم من بعدهم لخاصة الله وأوليائه مثل ابى بكر وعمر وأئمة أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم ، طالعوا القدوة ثم طالعوا المقادير فهم الذين يقوون على رد الأمور الى أصولها » (١) .

القياس الترمذى اذن هو الجانب النظرى من العلم الطبيعى القديم البسه الترمذى الثوب اللاهوتى ، ليؤيد فكرة المعرفة عن طريق الولاية ، واستعان به الترمذى ليحد من سلطة المعرفة النظرية وليسترعى النظر الى طريق البصيرة من بين طرف المعرفة ، ولعل الترمذى فيما بعد هذا وذاك كان يقصد الى ان يزيل هذه الهوة العميقة التى أحدثتها بين الانسان والكون هذه المرحلة الميتافيزيقية من مراحل التفكير الانسـانى فوحدة الطبيعة هى الهدف الأسمى الذى يهدف اليه فى مذهبه ومعرفتـه ، وان كنا نجد الطريق يلتوى بها فى كثير من الأحيان لرغبته الشديدة فى التوفيق بينها وبين مذاهب عصره المختلفـة ، فالترمذى قد اسـتوحى التراث الانسانى فى جميع مراحله ، ورأى نفسه جنديا يقف تحت راية الثقافة الاسلامية ، ويبدو فى زى جنودها وان كان بدنه وشخصه ينتسب الى عصور العلم الطبيعى القديم ، ووقف ليذود فتنة النظرة العقلية الأرسطية التى ينتصر لها الفقهاء ولينتصر مذهب البصيرة الشرقى القديم الذى يأخذ به الصوفية والظاهرية والحنابلة وأهل الحديث . وبهذا الفصـل نختم جهاده فى سبيل نصرة مذهبه .

والحمد لله اولا وآخرا

---

(١) كتاب الفروق ـ بلدية ـ ١٠٦ .

المراجع

- كتاب الاحتياطات . مخطوط باريس ٥٠١٨ (٥١/٤٩)
- كتاب ادب النفس . القاهرة ١٩٤٧ (مكتبة الآداب الصوفية ١٦٧/٨٩) نشره ا.ج. آربرى . وعلى حسن عبد القادر
- كتاب الأعضاء والنفس أو غور الأمور . مخطوط باريس ٥٠١٨ (١٢٨/١٠٨)
- كتاب الأكياس والمغترين . مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق ١٠٤ تصوف (١٥٢/١)

كتاب الأمثال من الكتاب والسنة . مخطوط باريس ٥٠١٨ (١٨٣/١٣٤)

- كتاب تحصيل نظائر القرآن . مخطوط بمكتبة البلدية بالاسكندرية ٣٥٨٥ ج (٧٩/٤٨)
- كتاب الجمل اللازم معرفتها . مخطوط باريس ٥٠١٨ (٥٢/٥١)
- كتاب الحج وأسراره . مخطوط باريس ٥٠١٨ (٤٩/٣٤)
- كتاب حقيقة الآدمية أو كتاب الرياضة :

١ ــ مخطوط باريس ٥٠١٨ (١٠٨/٩٩)
٢ ــ نشرناه فى مجلة كلية الآداب بالاسكندرية مايو ١٩٤٦ الاشارات الى المستخرج من (٦٠/١١)
٣ ــ نشره ا.ج. آربرى وعلى حسن عبد القادر . القاهرة ١٩٤٧ مكتبة الآداب الصوفية (٨٨/٣٣)

- كتاب الفروق ومنع الترادف :

١ ــ مخطوط باريس ٥٠١٨ (٩٩/٥٢)
٢ ــ مخطوط بمكتبة البلدية بالاسكندرية ٣٥٨٦ ج (١٢٨/١)

- كتاب الرد على المعطلة . مخطوط بمكتبة البلدية بالاسكندرية ٣٥٨٥ ج (١٢٤/٨٠)
- كتاب الرياضة . أنظر حقيقة الآدمية
- كتاب ختم الولاية . أنظر الملحق
- كتاب سلوة العارفين وبستان الموحدين . أنظر نوادر الأصول
- كتاب الصلاة ومقاصدها . مخطوط باريس ٥٠١٨ (٣٤/١)
- كتاب العقل والهوى . مخطوط باريس ٥٠١٨ (١٣٤/١٢٨)
- كتاب غور الأمور . انظر الأعضاء والنفس
- كتاب المسائل المكنونة . مخطوط بمكتبة البلدية بالاسكندرية ٣٥٨٥ ج (٤٧/١)
- كتاب المنهيات . مخطوط باريس ٥٠١٨ (٢١١/١٨٣)
- نوادر الأصول فى معرفة اخبار الرسول أو سلوة العارفين وبستان الموحدين . استانبول ١٢٤٩ (٤٣٢/١) « ملحق بالمراجع عن كتاب ختم الولاية »
- ابن عربى ٦٣٨ :

١ - الفتوحات المكية . اجوبة المسائل التى سال عنها الحكيم الترمذى

٢ - اجوبة المسائل التى سال عنها الحكيم الترمذى . مخطوط بالمكتبة التيمورية ٢٥٥

٣ - سؤال من الأسئلة التى سالها الشيخ الامام صاحب الفروق التام محمد بن على الحكيم الترمذى وهو السؤال الثالث والخمسون ومائة . مخطوط بمكتبة البلدية بالاسكندرية ٣٦٤٧ ج

- صوفى مجهول (معاصر لأبى مدين وأبى شعيب وأبى عبد الله مجاهد الاشبيلى) شرح المسائل الروحانية التى وضعها الامام الأعظم ابو عبد الله محمد بن على الترمذى . مخطوط بمكتبة البلدية بالاسكندرية ٣٧٣٤ ج (١١٥/١٠٤)

الفهرس

الموضـــوع	رقم الصفحة

الموضـــوع	رقم الصفحة

الموضـــوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

دار الكاتب العربي للطباعة والنشر
بالقاهرة
فرع الصحافة

دار الكاتب العربي للطباعة والنشر
بالقاهرة
صحافة

